Daniel Omar Stchigel

EL OBJETO AUSENTE.

Interpretaciones acerca del *noema*.

2007

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al doctor Roberto J. Walton por su ayuda para la obtención de la bibliografía y la corrección de los originales de la tesis de doctorado en la que se basa este libro.

Agradezco a la doctora Alcira Bonilla, mi consejera de tesis, por su dedicación para salvar todos los obstáculos administrativos que podían surgir para la terminación de este proyecto.

Agradezco muy especialmente a la doctora Blanca Parfait por haber confiado en mi capacidad para el trabajo y haberme permitido ingresar a la vida laboral.

Agradezco finalmente a mis familiares, que me apoyaron en todos los momentos en los que les quité tiempo para dedicarlo al desarrollo de la tesis, y especialmente a mi mujer, Mirta, quien me ayudó a definir la forma de presentación de este texto.

INTRODUCCIÓN

El concepto de noema ocupa una posición central en el interior de la fenomenología. Es uno de los que han generado más polémica, debido a que su novedad le impidió a Husserl elaborarlo de un modo preciso que no diera lugar a dudas acerca de su verdadero significado. Quizás se trate del concepto más original de la filosofía de Husserl, y de ahí que las distintas interpretaciones que se dieron de él sean las distintas maneras en que se puede entender el sentido de la fenomenología. Desde los trabajos de Gurwitsch acerca del tema, los primeros que lo convierten en un objeto de consideración especial, de un modo que quizás no estaba en la mente de Husserl, se han multiplicado las interpretaciones de su significado. Esto, de algún modo, ha puesto en entredicho la unidad de la fenomenología, si la entendemos como una visión filosófica integral más que como un método. En la medida en que Husserl intentó desarrollar la primera filosofía científica, libre de discusiones especulativas, una aclaración del sentido que le daba a este término parece fundamental, pues suele utilizarse para atribuirle al filósofo una determinada metafísica, sea idealista, sea realista, o a negar que pueda haber tal cosa en las intenciones gnoseológicas de la fenomenología.

Nuestro objetivo en este trabajo es llevar a cabo una exposición y un análisis tan exhaustivo como nos sea posible de todas las interpretaciones del noema, con el objetivo de evaluarlas a la luz de la totalidad de la obra de Husserl para extraer nuestras propias conclusiones. Partimos del principio de caridad, que nos hace pensar que la posición de Husserl al respecto posee una coherencia oculta que es necesario todavía descubrir, y que se manifiesta en todas las afirmaciones que él hiciera acerca de este concepto, por más contradictorias que puedan parecer a primera vista. Creemos que las distintas interpretaciones intentan reducir el noema a otra cosa, y que hacerlo implica seguir implícitamente la convicción de que la fenomenología no posee una perspectiva acerca del mundo y del conocimiento que sea realmente original. Pensamos que todos los conceptos con los cuales el noema ha sido equiparado, si asumimos una perspectiva auténticamente fenomenológica, deben, al contrario, ser iluminados por el concepto de noema de una manera nueva, que cambia radicalmente su sentido aceptado tanto dentro del lenguaje natural como dentro de los distintos lenguajes filosóficos que han pretendido hacer un análisis más preciso de ellos. Creemos que, si asumimos la epojé fenomenológica como una práctica, como un

ejercicio mental que nos ubica más allá de todo supuesto, incluyendo el supuesto de la existencia del mundo trascendente, cosas tales como el objeto real en sentido ordinario y las condiciones psicofísicas de su percepción, los significados de los términos, los objetos fenoménicos de la psicología gestáltica, y otros con los cuales se ha querido equiparar al noema, deben ser definidos y comprendidos noemáticamente en su totalidad. Eso significa remitirlos a las operaciones de la conciencia a través de las cuales reciben para nosotros su carácter de entidades objetivas. Pensamos que el noema es un término indefinible, cuyo sentido sólo puede apresarse a través de rodeos inevitables, partiendo de aquéllos con los que ha sido identificado sobre la base del uso que ha hecho Husserl de los mismos. Pero, una vez comprendido, este concepto permite iluminar de un modo nuevo todo aquello que sirviera de medio para llegar a su comprensión. Intentaremos demostrar que las interpretaciones del noema cometen el error de explicarlo en función de otros términos cuyo verdadero sentido debe ser aclarado fenomenológicamente en primer lugar. Sólo así podemos plantearnos preguntas tales como: qué es un objeto de la percepción, qué relación existe entre el objeto y los aspectos que presenta ante la conciencia que lo conoce, y qué tipo de entidad es el significado proposicional desde un punto de vista descriptivo. Pensamos que la precomprensión que tenemos de conceptos tales como "significado", o "lo percibido en tanto percibido", sirvió a Husserl de instrumento para acceder al concepto de noema, cuya función es, inversamente, clarificarlos a todos aquellos desde el punto de vista fenomenológico.

La polémica acerca del significado del noema sigue teniendo vigencia en la medida en que no sólo no ha llevado a un acuerdo entre los intérpretes, sino que se han multiplicado las posiciones alternativas, que al principio de la discusión se limitaban a dos: La que por mucho tiempo fuera considerada canónica, desarrollada por Aron Gurwitsch, y la llamada interpretación fregeana, iniciada por Føllesdal. Además de ellas tenemos posiciones conciliadoras. Una es la adoptada por Mohanty, para quien en el fondo ambas son formulaciones distintas de una misma idea. Otra es la de Donn Welton, para quien ambas tiene en cuenta dos aspectos de la problemática fenomenológica que se resuelven en un proceso dialéctico de mutua determinación. Herman Philipse vuelve a la vieja identificación entre la fenomenología y el fenomenismo idealista de Berkeley. Hintikka complementa la posición fregeana con una forma de realismo. También hay quienes escapan a la alternativa entre la interpretación del noema como percepto y como concepto, que es como se ha denominado a las interpretaciones del noema de Gurwitsch y de Føllesdal, respectivamente.

Se encuentra la corriente del este americano, cuyos representantes principales son Sokolowski y Drummond, que identifica la filosofía de Husserl con el realismo tanto metafísico como gnoseológico, considerando al noema como el objeto real tal como se presenta ante la conciencia que lo intenciona.

Podríamos pensar en una clasificación de estas interpretaciones poniéndolas en una escala continua entre los dos extremos del realismo y del fenomenismo idealista. En tal caso, la posición de Philipse y la de Drummond constituirían las formas más extremas y contrapuestas. A Gurwitsch habría que ubicarlo más cerca de Philipse que de Drummond, aunque su concepción está lejos de ser fenomenista, al atribuir al noema un carácter de sentido que trasciende los meros datos de la sensación, y no concibe al objeto como una proyección ilusoria. A los fregeanos, en cambio, habría que ubicarlos en una posición más próxima al realismo, debido a que aceptan una ontología fuerte y separan al objeto respecto del noema, si bien dejándo al primero fuera de consideración fenomenológica, y atribuyéndole al noema un carácter ontológico propio que un realista extremo no aceptaría. Podríamos decir que la posición fregeana es metafísicamente realista, pero fenomenológicamente idealista, muy próxima, en este sentido, al kantismo, como es claro, sobre todo, en la versión de Smith y Mc Intyre. En cuanto a Mohanty y a Donn Welton, estarían en el medio, el primero un poco más cerca de la posición fregeana, el segundo intentando una superación dialéctica de ambas posiciones, tratando de conservar la diferencia entre lo perceptivo y lo significativo.

También deberíamos hacer una distinción entre aquellos que pretenden simplemente interpretar a Husserl, y quienes intentan mejorarlo y corregirlo, o aquellos que lo interpretan y luego se encargan de criticarlo. Este último es el caso de Philipse, quien no pretende adherir a la fenomenología. Más bien al contrario, intenta demostrar que se trata de una filosofía perimida, que tiene su fundamento en una teoría del conocimiento derivada de los prejuicios de la modernidad, y que debería abandonarse en favor, a lo sumo, de una posición crítica respecto de la ciencia que sea más coherente, como la de Heidegger. Esta mirada desde afuera no le ha impedido describir con acierto algunos aspectos de la posición de Husserl descuidados por otros comentadores, más preocupados por acercar a la fenomenología a sus propios puntos de vista sobre los temas que ella aborda, remozándola a veces con el objetivo de hacerla aceptable dentro de los actuales círculos académicos. Es bastante probable que Gurwitsch haya intentado identificar en su momento a la fenomenología con la psicología

gestáltica movido por los mismos motivos que llevan a los fregeanos a presentarla en un lenguaje más próximo al de la filosofía analítica. Por otra parte, Gurwitsch no ha tenido problemas en criticar algunas ideas de Husserl explícitamente, intentando depurarlas de resabios modernos como el de los datos de la sensación y la sustancia como substrato fijo de las determinaciones del objeto, punto que le parece que reaparece en la fenomenología a través de la idea de X vacía. Cree que está aplicando el principio husserliano de la ausencia de todo supuesto, que el filósofo alemán no habría logrado llevar a sus últimas consecuencias. Y si bien no le parece que eso altere las consideraciones centrales de Husserl acerca del noema, es difícil que sea así teniendo en cuenta que Husserl no ponía a los datos hyléticos del lado del noema, y le atribuía la X como su aspecto más íntimo.

Quizás sean los fregeanos quienes se han esforzado más en seguir a la letra los textos de Husserl. Sin embargo, también han reinterpretado las expresiones que no coincidían del todo con su reconstrucción de una manera bastante arbitraria. Nosotros, en cambio, intentaremos elaborar nuestra interpretación dejándonos llevar por la lectura del texto, sin compromisos con concepciones filosóficas previas. Pretendemos hacer una lectura desinteresada de los textos, discutir aquello que cada intérprete ha dicho remarcando las expresiones de Husserl que hayan dejado de lado. Tomando todos los aspectos iluminadores de las distintas interpretaciones al mismo tiempo, intentamos componer una visión única del noema que lo inserte en el lugar que ocupa en el contexto de la obra de Husserl, y en particular dentro de la monadología de la última época de su pensamiento.

Volviendo a la enumeración de las interpretaciones acerca del noema, si tomamos la dos que mencionamos en un comienzo, es decir, la de Gurwitsch y la fregeana, ambas coinciden, a pesar de sus diferencias, en algunos puntos que le permiten a Mohanty intentar una conciliación, y que constituyen un mínimo que una interpretación del noema debe ser capaz de abarcar. En primer lugar, el noema no forma parte del acto de la conciencia, del que constituye el correlato. En segundo lugar, el noema es un sentido. Por otra parte, el noema no coincide, al menos no totalmente, con el objeto intencionado por el acto. Además, el noema, o al menos su carácter noemático, sólo se puede captar a través de la reducción fenomenológica. Estas afirmaciones son sostenidas también por Drummond, por Donn Welton, por Philipse, y eso demuestra que son insuficientes para asegurar una interpretación adecuada de la noción que estamos discutiendo. De ahí que no podamos quedarnos en esta posición neutra, por más que eso nos permitiría hacer fenomenología sin comprometernos

con una posición determinada. Es que parece prerrogativa de toda filosofía no detenerse frente a las cuestiones últimas, aunque sea para admitir finalmente que no tienen solución. Son precisamente los puntos sin definición de este listado los que nos interesan. Según cómo se entienda el sentido del que el noema sería un caso (o el único), según la relación que tenga con el objeto, y según sea entendida la reducción que nos permite acceder a él, así será la interpretación que estaremos adoptando acerca de su verdadero significado.

Lejos de pretender corregir a Husserl, partiremos de la convicción de que su filosofía es una descripción adecuada de su objeto de estudio, y partiendo de esta base iremos en busca de una expresión más precisa para dar cuenta de ese objeto que Husserl intentó cercar desde ángulos múltiples y en sucesivas aproximaciones. Nuestra intención es profundizar en la búsqueda de la fenomenología. Creemos además que si las distintas interpretaciones han podido sostenerse es que todas han seguido el mismo camino. Sólo se trata ahora de ponerlas juntas y obtener una visión de conjunto que las abarque a todas por igual, que compense a unas con las otras sin descuidar ninguno de sus valiosos aportes. Por eso, después de su exposición y crítica destacaremos los aspectos positivos que deben entrar en una visión integral del noema husserliano.

Nos proponemos, en primer lugar, hacer un estudio de todas las interpretaciones que se han dado acerca del noema, haciendo un análisis crítico sin dejar de considerar sus aportes positivos para una dilucidación del concepto de noema.

En segundo lugar, queremos destacar el modo en que Husserl anticipó la posibilidad de interpretaciones divergentes, y cómo se esforzó por evitar esa multiplicación indicando la necesidad de una complementación entre las distintas formas de abordar el problema.

En tercer lugar, mostraremos la necesidad de una lectura del noema que no lo reduzca a alguno de esos conceptos que deben ser, al contrario, explicados noemáticamente, evitando así las unilateralidades que surgen de identificarlo con lo que sería alguna de sus múltiples formas, sea la perceptiva, sea la proposicional, etc. Así será posible mantenerse dentro de la epojé entendida, no como una forma de reduccionismo, sino como una suspensión de los prejuicios que nos llevan a asentir a la atribución del carácter dóxico del ser a una determinada forma de lo dado a la conciencia, en desmedro de las demás.

Trataremos no sólo de interpretar los textos basados en el prejuicio de su coherencia, siguiendo el principio de caridad, sino de ponernos en el punto focal que nos proponen,

introduciéndonos en el ámbito abierto por la epojé, con el objetivo de ver lo que Husserl dijo haber visto e intentó describir. Eso nos permitirá agregarle, al criterio hermenéutico de la coherencia del sentido de la obra total del filósofo, la puesta en práctica del método fenomenológico, con el objetivo de, una vez interpretado el sentido de la obra, revivir el proceso por el cual Husserl tuvo la experiencia de su objeto, en este caso el noema. Haremos uso de la reconstrucción genética que se logra a través de la pregunta retrospectiva por la constitución original de un sentido. Creemos que eso confirmará nuestra convicción de que el concepto de noema hace referencia al correlato de un cambio de perspectiva acerca de lo que llamamos “realidad” y que es revelador de su sentido.

CAPÍTULO I: EL NOEMA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

RESUMEN DE LAS TESIS FUNDAMENTALES DESARROLLADAS EN *IDEAS I* EN RELACIÓN CON EL CONCEPTO DE *NOEMA*

.

Cuando escucho un timbre que suena, lo primero que se me da es un puro ruido. Ese ruido que escucho en el margen de mi campo atencional, al llamar mi atención, me obliga a tomarlo como manifestación sensible de algo trascendente (el timbre que suena). Ese timbre que suena, tal como suena para mí a través de ese ruido que está materialmente en mi conciencia, en el momento en que asiento a su realidad, antes de que lo tome por real y me olvide de todo lo que implicó para mí tomarlo por tal, es un ejemplo de lo que Husserl llama "noema".

El noema, entonces, es el "objeto intencional" de la noesis o "vivencia intencional" (en este caso, mi acto de percepción con su ruido sentido), existiendo entre objeto y vivencia una relación de "correlación" (a cada aspecto de las vivencias le corresponde un aspecto del objeto tal como es intencionado por esa vivencia)[1]. Tanto la vivencia intencional como el material sensible irracional al que se aplica, constituyen los componentes reales (ingredientes) de la conciencia trascendental (aquella que es residuo de la puesta entre paréntesis de la tesis natural de la existencia del mundo), elementos inmanentes a ella. En cambio, el correlato ideal que surge de la animación del material sensible por la vivencia intencional que lo dota de sentido (que lo hace ser un aspecto de un objeto), ese correlato ideal que no es otro que el noema, es un componente ideal-trascendente, esto es, no posee la temporalidad de las vivencias, ni es un contenido inmanente a ellas. No se trata, pues, de un objeto psicológico, a la manera del objeto intencional de Brentano. No tiene sentido que considere que el timbre tal como suena para mí sea parte de mí, si bien tampoco lo puedo tomar en su sonar para mí como una existencia real independiente del modo en que soy consciente de él.

Si bien Husserl tomó de Brentano la idea de la intencionalidad, que implica que toda conciencia (acto) es conciencia de algo (su objeto), para él ese algo no es un componente

[1] Nos basamos para esta sección en Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 1*, Madrid, Alianza, 1985 (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, II/1*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1950). Se cita entre paréntesis esta edición alemana.

real [*reel*] de las vivencias, como sí lo son, por ejemplo, el acto de percibir un ruido, o el ruido tal como está presente en la conciencia independientemente de su ser-sonido-de-algo, ser-sonido-de que es un sonido único matizado en multiplicidad de sensaciones de sonido, los datos hyléticos del caso. Tampoco ese algo, ese objeto, existe en una realidad exterior a la conciencia, como suponemos ingenuamente al asumir la actitud natural. Existe para la conciencia, pero es ideal. Si bien Husserl habla por momentos de su inmanencia, lo hace para que no se le atribuya realidad trascendente.

El objeto intencional está compuesto por varias capas o estratos, de los cuales algunos varían más que los otros conforme se suceden las vivencias de las que los *noemata* son correlato. A los más variables Husserl los llama "subjetivos", pero atribuyendo a este término un significado *sui generis*, no por considerar a esos estratos "contenidos de conciencia". Se trata de todo aquello que nos enfrenta, pero que es dejado de lado en el pensamiento de la cosa en sí, siendo explicado en función de las condiciones psicofísicas de observación[2]. Esto es notado en su objetividad sólo cuando la epojé deja que se muestre tal como se muestra (sin preguntarse si **es** tal como **muestra** ser).

De entre los componentes del noema, el sentido propiamente dicho es sólo la capa nuclear, también llamada "núcleo noemático", sostén de los "caracteres noemáticos", y distinguido por Husserl de la "tesis", y el modo de darse del objeto, que puede variar sin que el núcleo se vea afectado.

Dentro del núcleo noemático nos encontramos con el "objeto puro y simple", la X vacía, en el ejemplo, aquello que suena, portadora del otro aspecto del núcleo, el objeto en el cómo de sus determinaciones, es decir, todos los "predicados" formales o materiales, materialmente determinados o mentados en forma vacía, del noema. Es decir, el ruido es un timbre que suena. Es un timbre que se me presenta sólo en su aspecto sonoro. Ese aspecto sonoro implica un aspecto visual y un aspecto táctil que no tiene plenitud sensible en este momento, etc. Dentro de esos predicados no están incluidos los "caracteres subjetivos". Las características que ofrece el objeto desde la perspectiva propia del acto que lo intenciona, constituyen una multiplicidad unificada sólo por su referencia a la unidad objetiva idéntica que es su "soporte", y sin la cual no podrían subsistir, de la misma manera que este sustrato, sin las determinaciones noemáticas, es un puro vacío. Pero aun diversos núcleos noemáticos pueden ser apariciones del "mismo" objeto, caso en que podemos decir que esos núcleos "se sueldan en la unidad de la identidad", de la X vacía, y ello trátese de correlatos de actos de

[2] Veremos más adelante que Drummond, asumiendo lo que Husserl llamaba una actitud, no ya natural, sino "naturalista", explica el noema precisamente de este modo.

la misma especie y continuos, o discontinuos, y hasta de distinta especie, como una percepción y un recuerdo. Por ejemplo, recuerdo haber visto este mismo timbre que ahora suena, pero si lo viera no se me daría el timbre de la misma forma que se me da en el recuerdo. Se trata entonces de dos objetos distintos pero que están unidos en su ser manifestaciones de una misma cosa. En el caso de un acto sintético de la conciencia en el que la atención del yo se dirige a un conjunto de objetos intencionados, cada miembro tiene su X propia, pero además su unidad es sostenida por una X sintética, pues el "rayo de atención" del yo se dirige a esta X para constituir esa serie como objeto único para la conciencia. Pasa eso, por ejemplo, si consideramos una fila de alumnos que se forma en el patio luego de haber sonado el timbre. Cada alumno es un algo, pero la fila es otro algo que surge de la fusión de todos.

El objeto idéntico, entonces, se da a través de determinaciones diferentes, los componentes de cada núcleo noemático involucrado, cuya totalidad constituye una idea en sentido kantiano, a la que tiende el proceso perceptivo como a un ideal inalcanzable. Nunca voy a tener una familiaridad completa con la singularidad de ese timbre que siempre suena cuando es la hora de la salida de la escuela. Nunca se nos hará presente la totalidad de las características de un objeto, lo que hace de cualquier serie de sus apariciones efectivas un darse suyo necesariamente inadecuado. Esa inadecuación impide, a su vez, que el objeto quede atrapado por la conciencia, y lo convierte, por lo tanto, en trascendente.

Como es evidente por lo dicho acerca de estos elementos del núcleo noemático, la relación que existe entre la X vacía y el sentido es como la que se da entre el sujeto de una proposición y sus predicados.

Tanto la noesis como el noema están orientados a la X vacía como su objeto (polo de identidad al que apunta cada una de sus apariciones, y, a través de ellas, cada vivencia intencional que lo tiene por objeto). El timbre siempre queda sustraído a una presencia completa, pero cada una de sus apariciones nos orienta hacia él como hacia lo mismo, un mismo que se manifiesta de múltiples maneras diferentes. Ésta es una tesis que, como veremos luego, ha suscitado algunas dificultades, solubles o no de acuerdo con la forma en que el polo de identidad sea interpretado.

La razón por la que Husserl llama "sentido" al núcleo noemático es su semejanza con el significado de las proposiciones, pues así como éstas pueden referirse al mismo objeto (referente) de diferentes maneras, el noema presenta al objeto idéntico según distintas determinaciones suyas (de modo unilateral). El sentido es el equivalente del significado para las vivencias intuitivas, entre las que se encuentra la percepción. Mientras que dentro de la

teoría del significado de Frege (en la que se basa la interpretación del noema como concepto) el referente es concebido como un objeto real (presunto) independiente del acto de expresión, Husserl, al poner entre paréntesis la realidad de los objetos para la actitud natural, se atiene sólo al objeto intencional, es decir, en el caso de la percepción, por ejemplo, a lo percibido en cuanto tal, que, al carecer de propiedades reales (pues no es real-trascendente pero tampoco, según hemos visto, real-inmanente), no puede sufrir cambios temporales, como no los sufre el significado de una proposición. El timbre es sólo el timbre para mí. No tiene sentido desde un punto de vista descriptivo plantearnos que el timbre no tiene sonido, que los sonidos son ondas sonoras que se desplazan en el aire y llegan a mi oído, lo hacen vibrar, etc. Lo que el timbre sea "realmente", en el sentido de esa "realidad objetiva" que la ciencia busca detrás del fenómeno, es materia de hipótesis y especulación, no de manifestación fenoménica. El objeto intencionado, por su parte, queda reducido al "algo" [*das Etwas*] de las proposiciones del tipo "algo es rectangular, liso, de color negro...", donde los predicados corresponden a las determinaciones de ese "algo", tal y como es intencionado por la vivencia de la que es correlato. Como X idéntica, el mero objeto es sustrato de aspectos que aparecen efectivamente, y de referencias a momentos que aun no aparecen, y dado que esa X es elemento de cada noema, en éste estará incorporado el horizonte de indeterminación que comprende el conjunto de potencialidades implicadas por la serie de las determinaciones efectivas (por ejemplo, los aspectos visuales del timbre cuando éste suena en el patio de al lado y no puedo verlo desde el aula donde me encuentro).

En cuanto a la "tesis", la otra capa central del noema, posee una forma madre, que es el "ser real o efectivo [*wirklich*]", propia del objeto cuyas apariciones convergen todas armoniosamente (convergencia que, junto con el darse originario en la intuición, constituyen las motivaciones racionales que llevan a que la conciencia ponga al objeto percibido como real). Su correlato noético es la certeza. La certeza de los objetos del "mundo externo" es sólo presuntiva, pues siempre es posible una aparición que no converja con las anteriores, anulando la unidad aparente del objeto. Es posible que mi deseo de que termine la clase me haya hecho sentir el timbre cuando en realidad lo que sonaba es el escape de una moto. Lo cual significa que mientras se me presentaba como ruido del timbre era el timbre para mí, pero ciertas incoherencias en el desarrollo ulterior de la percepción hizo que eso que sonaba para mí como timbre se convirtiera en el ruido del escape de la motocicleta. Así, el dato es el mismo, pero no el noema, pues el noema es el sentido de ese dato para mí. La certeza lo es sólo mientras no hay motivos para cuestionar que el objeto esté ahí debido a la armonía de la experiencia previa, es decir, no se trata de algo "real" en el sentido atribuido a esta

palabra en la actitud natural, sino del "correlato de un acto presuntamente autoconfirmado"[3]. Desde el punto de vista de la fenomenología de la razón puede decirse que es objeto de una evidencia asertórica, pero no de una evidencia apodíctica, como sí lo es, en cambio, la de algo que se nos da adecuadamente, por ejemplo, ciertas esencias, en cuanto no ofrecen a la conciencia aspectos diversos (por ejemplo, es apodíctico que un triángulo tiene tres lados y tres ángulos)[4].

Una menor armonía de las apariciones genera otros caracteres de tesis (o modalidades de ser), que son modificaciones intencionales del mero ser, al que apuntan con una especie de "intencionalidad noemática". El caso extremo es el de lo dudoso, como ocurre cuando un mismo conjunto de datos es la base común para dos aprehensiones o interpretaciones que se superponen, como cuando ya no estoy seguro de si sonó el timbre o el escape de una moto. La discordancia de las apariciones genera en este caso un conflicto. En la medida en que nuevas apariciones concuerden con uno de los sentidos, éste irá adquiriendo mayor "peso", apareciendo como problemático, posible, probable y, finalmente, como cierto. La certeza restaurada es una forma de afirmación, mientras que el rechazo de la primera certeza es una negación, negación simple si nuevas apariciones anulan directamente la unidad del objeto. En este caso el primer sentido noemático da paso a otro, y sólo puede subsistir como negado o tachado, o bien, en forma más extrema, se convierte en "apariencia de cosa", anulándose la propia identidad del objeto. Lamentablemente el timbre no sonó. Su sentido es tachado, está como una ilusión que no fue realidad.

Frente a los caracteres de ser mencionados se encuentra uno especial, la modificación de neutralidad, cuando el objeto no está puesto de determinada manera (ni como existente, ni como dudoso, etc.). O más bien uno no se compromete con la posición con la que aparece. Me digo que escuché sonar un timbre, aunque el timbre no había sonado "realmente". La *epojé* fenomenológica es una forma de neutralización, pues toma al timbre en la medida en que suena para mí, y ese timbre había sonado para mí, aunque la experiencia ulterior lo desmintió, también para mí. Pero hay otras formas de neutralización. Un ejemplo es, frente a esas figuras que no se sabe si son el perfil de un conejo o de un pato, poner en suspenso [*ausshalten*] la interpretación, reduciéndolas a meras manchas. O, al contrario, la neutralización de su carácter de manchas, como de hecho ocurre cuando se las ve como

[3] De Boer, Theodore, *The Development of Husserl's Thought*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1978, p. 447.
[4] La evidencia de existencia es una certeza racionalmente motivada. Todos los caracteres de ser tienen su propia evidencia racional.

perfiles, sea de conejos o de patos. Ta1es actos no tienen que ser necesariamente voluntarios, de ahí que no siempre se advierta su operatividad en una determinada situación perceptiva.

El núcleo noemático y la tesis son los componentes esenciales del noema, de los cuales éste no puede carecer. Su unidad es llamada por eso "esencia intencional", o proposición. Pero la esencia intencional puede darse a la conciencia de distintas maneras. En primer lugar, según la "plenitud intuitiva" el objeto puede mostrársenos como algo que está ahí, presente en persona [*leibhaftig*], y éste es el caso de la "presentación" o percepción. Así, el timbre está sonoramente presente ante mí en el momento en que suena. A este carácter de representación se suman las presentificaciones [*Vergegenwärtigungen*], todas ellas modificaciones intencionales de la primera: la rememoración (recuerdo que implica un "haber percibido", como cuando recuerdo haber visto el timbre en el patio), la fantasía (imagino al timbre sonando), etc., de las que no nos ocuparemos aquí. Sólo mencionaremos la "imagen", que sirve para representar algo que no aparece en sí mismo, caso de un retrato, que para referirse a lo retratado debe ser neutralizado, absteniéndose el sujeto de ponerlo como meramente percibido (como manchas en una tela). Y el signo, la otra presentificación compleja, que se diferencia de la anterior en el carácter arbitrario de los signos, que no exigen ninguna semejanza con lo designado. Así, leo en un libro sobre la vida en la escuela: "cuando el timbre sonaba..." Y esas palabras son sólo el soporte de un sentido que motiva una fantasía. Por lo dicho queda claro que la percepción no es signo de una cosa en sí que la trasciende, sino que nos da la cosa en persona, "en carne y hueso" [*leibhaftig*], a diferencia de la significación, que nos da el objeto en forma mediada (distinción de la que, en parte, deriva la interpretación del noema como **percepto**). A las presentificaciones se suman las presentificaciones de presentificaciones (por ejemplo, el recuerdo de un recuerdo) en sucesivos grados, así como mezclas (recuerdo de una imagen, etc.), pero analizarlas nos conduciría fuera de los alcances de esta tesis.

La conjunción de la esencia intencional y la plenitud intuitiva es llamada "esencia cognoscitiva". A ella se agregan otras capas del noema, entre las cuales la más importante es la atención, relacionada con los aspectos egológicos de la conciencia. Así, el noema presenta los caracteres de la focalidad y la marginalidad, es decir, presencia explícita e implícita, según la orientación que da el ego a su rayo de atención. El timbre suena y ahora no está en el centro de mi atención porque estoy dictando un ejercicio de lógica, y hasta que no veo que los alumnos guardan los útiles y no me prestan atención yo no le presto atención al timbre que suena. El yo posee, pues, en su mirada, un dirigirse-a y un apartarse-de, de los que son correlato las modificaciones intencionales. Frente a ellas el núcleo noemático

permanece constante. Por ejemplo, dentro del campo total dado de noesis u objetos noemáticos potenciales, miramos, ya a un todo, digamos el timbre que está perceptivamente presente, ya a tal o cual parte del mismo (por ejemplo, descubro que el timbre tiene algo como una leve disfonía). Estas variaciones modifican el noema, pero no lo reestructuran totalmente, como, en cambio, sostiene Gurwitsch, para quien no es posible hablar de capas del noema (el objeto de la percepción es para él tan homogéneo como para la Teoría de la Forma). Relacionada con la atención, también se encuentra lo que Husserl llama "tematización", un "apresar" su objeto llevado a cabo por la voluntad del yo, que en el caso de vivencias sintéticas (que unen diversos objetos en uno, que es la colección, la disyunción o la relación de los primeros) se manifiesta como un tematizar objetos sucesivos reteniendo los antes tematizados como pertenecientes al mismo tema total. Recorro la fila de los alumnos en el patio, cada uno llama mi atención de modo peculiar, pero no pierdo de vista que son parte de la misma fila. Pero también el yo puede "soltar su presa" volviéndose hacia otro tema, sin que el tema total previo desaparezca de la conciencia. El ruido del timbre, que me distrae del dictado, por ejemplo, sólo puede volverse objeto temático cuando el rayo de atención del yo se dirige a él. Volveremos más adelante al "tema" cuando analicemos las diferencias entre esta manera de entenderlo y la sostenida por Gurwitsch.

Retornando a nuestra línea de análisis, debemos indicar que otras maneras de darse el noema se relacionan con el grado de claridad u oscuridad en la conciencia que se tiene de un objeto, sea referida a lo intuitivamente dado (efectivamente intuido), o bien a las intenciones vacías (cuando son **plenificadas** aumentando la extensión del ámbito de la claridad). Al principio el timbre suena para mí confusamente, luego noto los matices, siento su leve disfonía.

A las capas del noema ya descriptas habría que sumar las perspectivas como correlatos del movimiento del cuerpo propio, entendido como medio u órgano de la percepción, órgano de la voluntad del yo y portador del movimiento libre, así como punto cero de todas las orientaciones, cuestión que no fue abordada por Husserl en *Ideas I*. Me muevo hacia el patio y el sonido del timbre se amplifica, se acerca. Hay perspectivas sonoras como las hay visuales.

Lejos de presentarlos como una negación de lo dicho en *Investigaciones lógicas*, Husserl describe los análisis de *Ideas I* como una extensión, en la medida en que las notas fundamentales de lo vivido se ven reflejadas en "lo dado" en virtud del a priori de la correlación noético-noemática. La segunda edición de las *Investigaciones lógicas* es presentada por Husserl como un intento incompleto de modificar retroactivamente ciertos

aspectos del análisis del significado bajo la influencia de la teoría del objeto de la percepción desarrollada en *Ideas I*. Como señala Welton, según veremos, la fenomenología inicialmente "logística" (como teoría del significado) poco a poco gira hacia una fenomenología de la percepción. No es que no hubiera presentes ya en *Investigaciones lógicas* algunos elementos de una teoría de la percepción. Pero la imposibilidad de incluir a las vivencias vacías de objeto, de carácter significativo, en una misma clase junto con las vivencias con objeto correlativo (las intuiciones, sean perceptivas o imaginativas, sensibles o categoriales, internas o externas), hizo del descubrimiento del noema significativo como correlato del acto de significación todo un cambio que obligaba a correcciones demasiado grandes que Husserl sólo pudo emprender definitivamente en *Lógica formal y trascendental*.

Lo que Husserl descubrió en el camino que va de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* es que los objetos vacíos, sin más representante intuitivo que el signo que les sirve de soporte, pero que no ilustra su contenido, para usar la terminología de la obra inicial, son también para la conciencia objetividades que la trascienden, y que, recíprocamente, la falta de contenido intuitivo también está presente en los objetos de la percepción, que contienen en el horizonte mucho más de lo que en ellos está ilustrado por el material sensible.

Pero no nos extenderemos aquí sobre el particular, porque creemos que con lo expuesto es suficiente para analizar las diferencias que existen entre esta manera de concebir al noema y las de intérpretes como Gurwitsch, Føllesdal, Drummond, Mohanty, Donn Welton y otros, a las que nos referiremos luego de mencionar algunas dificultades que dieron origen a los intentos de interpretar el noema en las direcciones que ya hemos indicado.

PROBLEMAS EN TORNO AL NOEMA EN LA FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA

A pesar de la claridad de la exposición general de Husserl acerca del tema, como señala, entre otros, Theodore de Boer[5], hay ciertas ambigüedades en algunos párrafos de *Ideas I*, particularmente en torno a la cuestión del carácter psicológico o trascendental del noema. Por momentos, por ejemplo cuando distingue entre el árbol real con sus componentes químicos y propiedades tales como la combustibilidad, del árbol como lo percibido en tanto tal[6], el objeto intencional, entendido como "lo que aparece en tanto aparece" para un determinado acto de percepción en este caso, el noema es considerado por Husserl asumiendo una actitud que deja en suspenso la cuestión de la existencia de aquello (el objeto en sí) que se manifiesta a través de tal aparición. Si seguimos con el ejemplo del timbre, diríamos que para Husserl su ser sonoro nada tiene que ver con las vibraciones del aire a través de las cuales la física explica esa sonoridad. La sonoridad misma del timbre es considerada como el residuo que resulta de un proceso de abstracción que separa el mundo en dos esferas, una de las cuales, la de los objetos físicos, queda fuera de consideración. Éste es el punto de vista de la psicología fenomenológica. En otros pasajes de la obra, en cambio, por ejemplo, cuando Husserl niega la existencia de dos realidades distintas, una el objeto mental, y otra el objeto real del que el primero sería una imagen[7], dentro de un enfoque trascendental, amplía la reducción. Establece entonces que el objeto intencionado debe pensarse constituido por la conciencia pura a partir de lo que se nos da en tanto tal. Para tomar nuestro ejemplo, el timbre en tanto cosa con cierta composición química y que cambia a lo largo del tiempo generando ondas sonoras en el aire circundante, sólo puede considerarse, desde un punto de vista trascendental, como constituido por la conciencia a partir de la coherencia de sus apariciones, visuales, táctiles y auditivas, las que son correlato de los actos de la propia conciencia. Tal coherencia permite establecer su evidencia como un carácter de tesis, es decir, también como un correlato de un aspecto del acto de conciencia. Cuando en *Ideas I* Husserl se niega a hablar del objeto intencional como de un "ingrediente en la vivencia", una "imagen interna" que refleja el objeto real[8], y lo hace sosteniendo que de serlo habría dos intencionalidades, una la aparición de algo, el noema, y otra, su interpretación como imagen de otro algo, lo que llevaría a un regreso al infinito, convierte al sentido en un apuntar-a que es a su vez aparecer de aquello a lo que apunta, y no en un objeto interpuesto entre conciencia y realidad. Pero además[9], al poner entre paréntesis toda

[5] De Boer, Theodore, *The Development...*, *op. cit.*, p. 425 y ss.
[6] Husserl, Edmund, *Ideas relativas...*, *op. cit.*, p. 216 (p. 222).
[7] *Idem*, pp. 218 y ss (pp. 224 y ss).
[8] *Idem*, p. 218 (pp. 223-224).
[9] *Idem*, p. 220 (p. 226).

referencia a una realidad "de veras", el apuntar queda en eso, en un apuntar a una cosa real pero sin cosa real, es decir, sólo tiene sentido hablar de la cosa real en tanto el noema se nos presenta como un apuntar a ella. Podemos decir que el objeto está ausente desde el principio. La cuestión de su existencia independiente queda así convertida en un sin-sentido. Del ataque en dos frentes que hace Husserl, por un lado a la cosa real externa, por el otro a la cosa real interna, surge la consideración del noema como sentido, esto es, como ideal-trascendente, y no real-trascendente, ni real-inmanente. Paradójicamente, lo que aparece en cuanto tal no es una apariencia sensible (algo inmanente), ni una cosa real (lo que aparece a secas, o sea, la manera natural de entender lo que aparece en cuanto tal)[10]. Dada la radical novedad del concepto de noema así formulado, que hace que sólo pueda hablarse de él en términos negativos, no es extraño que haya dado pie para varias "interpretaciones" que, según veremos, no son menos paradójicas, y sí, a menudo, son más pobres que la descripción de Husserl[11].

Aron Gurwitsch, quien elaboró una de las interpretaciones, quizá la más aceptada, acerca del concepto de noema, a primera vista parece inclinarse por un enfoque psicológico. Husserl por momentos hace del noema un objeto mental, inmanente, al estilo del objeto intencional escolástico (idea que le fuera transmitida por su maestro Brentano), contraponiéndolo al objeto real, que en sí mismo nos resulta inaccesible[12]. De la misma manera, Gurwitsch concibe al noema como percepto, como una aparición del objeto en la que la apariencia sensible y la esencia intencional están unidas (según Mc Kenna confundidas[13], para Drummond, en cambio, simplemente integradas[14]). Sin embargo, de acuerdo con Gurwitsch el objeto real como tal no existe, damos ese nombre a una síntesis de apariciones coherentes entre sí. La psicología fenomenológica concibe a la conciencia como una esfera del ser entre otras, con el privilegio de ser la única inmediatamente accesible, mientras que el enfoque trascendental la convierte en región originaria, generadora y sostén de toda realidad mundana, realidad que resulta ser sólo el correlato de los actos de

[10] Para el carácter paradójico de la intencionalidad, si se la considera desde un punto de vista ontológico, *cfr.* García-Baró, Manuel, *Categorías, intencionalidad y números,* Madrid, Tecnos, 1993, p. 169.
[11] A este problema debemos agregar el de la distinción entre la mensión vacía y la plenificada (llena), pues implica tener en cuenta el papel jugado por la *hyle* en la estructura interna del noema perceptivo, tema que Husserl comenzó a tratar recién en el período en que se dedicó a desarrollar una fenomenología genética.
[12] De Boer, Theodore, *op. cit*., p. 427.
[13] Mc Kenna, "The 'Inadequacy' of Perceptual Experience", en *JBSP*, Nº 12 (1981), pp. 126 y ss.
[14] Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 89 y ss. Veremos que, si bien, como indica Drummond, Gurwitsch distingue entre ambos aspectos del noema, a los que en algún momento llama formado y formativo, o contenido sensible y estructura, Mc Kenna no se equivoca al considerar que esta distinción no es clara, y que da lugar a serias confusiones.

conciencia[15], de una conciencia que no es fenoménica (de una persona o unidad psicofísica)[16]. También para Gurwitsch la conciencia posee este carácter constituyente, y por lo tanto su enfoque es trascendental, aunque lo desarrolle partiendo de algo que a primera vista sólo puede considerarse un noema psicológico, es decir, algo realmente existente en la conciencia (si bien, como veremos, lo concibe más como sentido que como contenido sensible).

Los seguidores de Føllesdal, por su parte, al considerar al noema como concepto, parecen apartarse del enfoque psicológico, pues hacen de la conciencia una instancia pura y dadora de sentido. Sin embargo, los representantes de esta corriente suelen mantener la distinción entre noema y objeto real, algo propio de un enfoque psicológico de la cuestión (pues siguiendo su razonamiento debería existir una esfera de cosas más allá de la conciencia, aun cuando los *noemata* sean entendidos, no como imágenes de cosas, sino como correlatos ideales de las vivencias).

Theodore de Boer considera que las ambigüedades presentes en *Ideas I* derivan de una necesidad pedagógica, a la vez natural e inevitable, la imposibilidad que tenía Husserl de introducir referencias a la reducción trascendental sin establecer una transición a partir del concepto de reducción psicológica. Ve en su obra un proceso gradual que va desde el dejar fuera de consideración al cuerpo luego de esa primera reducción, pasando por la pérdida del carácter fenoménico de la conciencia cuando es vista como constituyente, hasta llegar a la idea de la conciencia como lo único absoluto, en tanto dada absolutamente[17], y en la que se constituye esa esfera "exterior" que había sido puesta entre paréntesis mediante la reducción psicológica, y adquiere ahora un nuevo significado. El *a priori* de la correlación, de conectar los actos psíquicos con sus objetos intencionales, pasa a relacionar la conciencia absoluta con "el mundo constituido 'en' ella"[18].

Las mayores confusiones parecen suscitarse cuando Husserl, al esbozar su fenomenología de la razón, introduce la idea de que el noema mismo apunta a un objeto, el mismo objeto de los actos de conciencia cuyo correlato es el noema en cuestión, "a través del cual" aquellos actos apuntan al objeto[19]. Aquí se encuentra el germen de la interpretación de Føllesdal. Como señala de Boer, sin embargo, tal objeto debe entenderse como momento del noema, aquel que lo enlaza con los otros *noemata* en tanto apariciones del "mismo"

[15] De Boer, Theodore, *op. cit*., p. 432-433.
[16] *Idem*, p. 433.
[17] *Idem*, p. 433.
[18] *Idem*, p. 437.
[19] *Idem*, p.447.

objeto. Al mantenerse una misma dirección de los actos, los *noemata* aparecen como propiedades de un objeto idéntico, identidad que es correlato de ese mantenimiento de la dirección, y es en este sentido, según de Boer, que debe hablarse de "una intencionalidad noemática paralela a una intencionalidad noética"[20]. La coherencia de las apariciones asegura el mantenimiento de la evidencia de la existencia del objeto, mientras que las incoherencias pueden hacerlo estallar, tesis que es el núcleo de la fenomenología de la razón, que analiza fenomenológicamente "la 'pretensión' de la conciencia de 'referirse' realmente a un objeto, de ser 'certera'"[21]. En ella se encuentra el germen de la interpretación de Gurwitsch, para quien sostener la referencia al objeto idéntico como momento más intimo del noema es algo innecesario, pues la tesis de la existencia (o ser cierto) sólo depende, según él, de la mencionada coherencia de las apariciones.

Tanto en la obra de Gurwitsch como en la de Føllesdal hay una mezcla de psicología fenomenológica y fenomenología trascendental, que puede considerarse derivada a partir de las ambigüedades en la exposición de Husserl acerca del tema, ambigüedades que, según de Boer, son eliminables sin recurrir a "interpretaciones" del noema. Creemos, sin embargo, que estas interpretaciones, surgidas de dificultades en la comprensión de las tesis centrales de Husserl, pueden ser vistas como concepciones alternativas cuya existencia merece una explicación, y a las que es conveniente someter a un análisis critico detallado, como haremos a continuación con las tesis de Gurwitsch.

[20] *Idem*, p. 448.
[21] *Idem*, p. 308.

CAPÍTULO II: LA TEORÍA DE GURWITSCH ACERCA DEL NOEMA PERCEPTIVO

INTRODUCCIÓN

Las tesis fundamentales de Gurwitsch aparecen expuestas sistemáticamente en su obra principal, *El campo de la conciencia.* Además de resumir las conclusiones a que llegó en los artículos publicados con anterioridad, en esta obra se propone establecer un nuevo concepto, el de "campo de la conciencia multidimensional", que sustituya las explicaciones egológicas acerca de los límites del horizonte externo de un objeto de la percepción, y las reglas que sigue el desplazamiento de la atención (temas a los que nos hemos referido al hablar de la teoría husserliana acerca de las capas del noema). Gurwitsch busca en el lado noemático de la correlación noético-noemática el fundamento de todos los cambios de conciencia, invirtiendo en cierta forma el esquema husserliano, que ponía principalmente el peso en el lado noético[22], y, en última instancia, en el yo puro como centro de procedencia del rayo de atención que determina el paso de vivencia a vivencia y, correlativamente, de objeto a objeto.

Abandonada toda alusión al yo puro, Gurwitsch se ve obligado a reestructurar el esquema *ego-cogito-cogitatum* que resume la posición husserliana, del que toma sólo la relación *cogitare-cogitatum*. Por otra parte, al pasar la *hyle* al lado noemático, haciéndola cargar con su propio sentido, el acto deja de tener en su teoría fuerza constituyente, pues ya no es dador de sentido con respecto a sensaciones que carecen de tal. El ruido que llama mi atención sería desde el principio parte del ser sonoro del timbre, y mi conciencia de ello sería lo único que pongo de mi lado en la correlación.

En este contexto Gurwitsch desarrolla su propia definición de los términos "noema perceptivo", realizando una descripción para la que, al no apoyarse ya en varios elementos de la teoría husserliana de *Ideas I*, recurre a ciertos resultados de la psicología descriptiva, en la formulación de la llamada Teoría de la Forma (*Gestalt*), radicalizándolos para otorgarles una forma fenomenológica (esto es, eidético-trascendental)[23].

Muchos comentadores de la obra de Gurwitsch han considerado que la suya es sólo una interpretación posible acerca del noema perceptivo, tal y como fue concebido por

[22] *Cfr.* Willard, Dallas, "Finding the Noema", en Varios Autores, *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 40.
[23] Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia*, Madrid, Editorial Alianza, 1979, p. 21.

Husserl al exponer los resultados de la fenomenología estática, según ya hemos señalado. Frente a su interpretación del noema como percepto, ubican la interpretación de Føllesdal, quien concibe al noema como concepto. Føllesdal pone el peso de su interpretación en el núcleo noemático como sentido, del que los aspectos sensibles de la percepción son sólo un soporte visible frente al noema como no visible, sólo factible de ser puesto bajo la mirada del sujeto a través de un acto de reflexión, y concibe a la cosa misma como su referente. Gurwitsch, en cambio, pone el peso de su interpretación en esos aspectos sensibles, a los que, en vez de contenido real-inmanente, concibe como partes del escorzo perceptivo que es él mismo el noema en cuestión, cuya unidad por coherencia con otros *noemata* constituye la "cosa misma".

Frente a esta interpretación de su teoría, no del todo incorrecta, debemos tener presente, sin embargo, que el propio Gurwitsch afirma en varios escritos que su concepción del noema perceptivo no es una manera de entender el noema husserliano, sino una descripción alternativa, con varios puntos de diferencia. Entre ellos sitúa, principalmente, el poner a los contenidos sensibles, o *hyle*, del lado noemático, en vez de considerarlos ingredientes de las vivencias, y el ver al objeto mismo no como X vacía sino como coherencia sistemática de los *noemata*, entendidos como sentidos más que como perceptos.

Creemos necesario considerar la concepción de Gurwitsch, tal como aparece expuesta en *El campo de la conciencia*, como una descripción autosuficiente, para establecer después sus relaciones con la concepción de Husserl acerca de la estructura del objeto de la percepción.

RESUMEN DE LAS TESIS DE GURWITSCH ACERCA DEL NOEMA PERCEPTIVO

El cuestionamiento del concepto de *hyle*

La crítica de Gurwitsch al concepto de *hyle* apareció por primera vez en un extenso artículo de 1929[24]. En él expuso, como lo haría más ampliamente en *El campo de la conciencia*[25], sus objeciones a *Ideas I*, texto en el que Husserl considera a la *hyle* el material

[24] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego", en Aron Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966, pp. 253-258.
[25] Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia*, *op. cit*., pp. 309 y ss.

animado por la vivencia intencional (vivencia que lo convierte en determinación de un objeto trascendente), y concebido como contenido que permanece invariable en el proceso de su conversión en soporte de un sentido[26]. Así, la materialidad, o contenido sensorial, de las notas musicales, para Husserl se conserva intacta aun cuando ellas formen parte de una totalidad percibida a la que llamamos "melodía". Las modificaciones que ellas sufren en virtud de estar ubicadas en determinado sector de ese "objeto auditivo", y poseer un sentido peculiar en virtud de convertirse en "escorzo" de tal objeto extendido en el tiempo, son generadas por la forma, es decir, corresponden al componente intencional de la vivencia animadora, no a la *hyle*, en tanto material o contenido sensible[27].

Gurwitsch, en cambio, considera que no existe nada invariable en las sensaciones[28]. Ellas son diferentes integrando uno u otro *noemata* perceptivos, *noemata* que aparecen a sus ojos como todos de múltiples determinaciones, pero determinaciones inseparables entre sí. Como indica en la introducción a la compilación de artículos titulada *Studies in Phenomenology and Psychology*[29], la estructura intencional de la conciencia consiste para él en la correlación entre noesis, en tanto eventos psicológicos temporales, y los *noemata* como entidades ideales atemporales, sus correlatos intencionales, incluyendo tanto aspectos materiales como funcionales.

Gurwitsch propone su crítica como una extensión de aquella que hicieron Köhler y Koffka a las teorías dualistas de la percepción[30]. En general estas teorías se basan en la distinción entre las sensaciones, entendidas como efectos psicológicos de estimulaciones físicas (tales que deben ser los mismos para iguales estimulaciones), y las "cualidades gestálticas", que se agregan a aquellas para formar totalidades perceptivas, y que no proceden de una estimulación sensorial (no, al menos, del mismo tipo que la que genera los contenidos sensibles)[31]. Según Köhler, una psicología descriptiva debería abandonar la idea de que las modificaciones sufridas por las sensaciones al pasar a formar parte de un todo, son algo sobreañadido a sensaciones simples invariables, pues esta idea depende de un supuesto. Tal supuesto consiste en pensar que, como a los mismos estímulos les corresponden las mismas sensaciones (hipótesis de la constancia[32]), éstas deben seguir presentes como idénticas aun apareciendo distintas en virtud de su integración en una

[26] Husserl, Edmund, *Ideas..., op. cit.*, pp. 202 y ss. (p. 207 y ss.).
[27] *Idem*, p. 203 (p. 208).
[28] *Cfr.* Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 141.
[29] Gurwitsch, Aron, *Studies..., op. cit.,* p. xxiii.
[30] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit.*, pp. 76 y ss.
[31] *Idem*, pp. 71 y ss.
[32] *Idem*, pp. 111 y ss.

totalidad[33]. Igualmente, sostiene Gurwitsch, dado que la fenomenología adopta un punto de vista descriptivo, es necesario dejar de lado la postulación de la *hyle* como algo invariable a lo que un acto de la conciencia le sobreimprime un sentido[34].

La idea de "continuación apropiada"

Dado que los elementos sensoriales de una percepción, así como cualquier otra segmentación posible del objeto percibido en general, se ven modificados (funcionalmente modificados, en términos gestálticos) en virtud de su pertenencia al todo, de estar ausente uno de estos constitutivos, el todo exigiría su presencia para su adecuado completamiento, para el mantenimiento de la coherencia estructural. Ésta es la base de la idea de "continuación apropiada"[35], según la cual, si un objeto aparece ante la conciencia mostrando ciertas determinaciones coherentemente relacionadas entre sí, en virtud de su inseparabilidad respecto del todo del que forman parte, al no existir nada aislado e invariable en ellas, es necesario que las futuras "apariciones" del objeto tiendan a seguir esta línea de coherencia, de manera tal que sólo determinados contenidos pueden completar la serie. Así, si varias notas musicales se han conjugado en una totalidad melódica, las notas siguientes deben ser acordes con el sentido total de la melodía, sentido que no es más que la totalidad de las notas que plenificarían por completo las intenciones vacías de cada aparición perceptiva de la melodía. Igualmente, si doy vueltas en torno a un objeto, es necesario que los escorzos mediante los que se me presenta el objeto se completen unos a otros, pues ellos no son separables del todo del que forman parte. Si bien en el último de los casos mencionados la experiencia que se tenga del objeto nunca es completa, como es posible en el caso de las totalidades estructurales analizadas por la Teoría de la Forma[36], la refutación de la supuesta existencia de elementos hyléticos, y con ellos de cualquier elemento separable respecto de una totalidad perceptiva, permite que pueda extenderse el principio de continuación apropiada a todo proceso perceptivo, y Gurwitsch así lo hace bajo el nombre de "principio de conformidad con el sentido"[37].

---

[33] *Idem*, p. 112.
[34] *Idem*, p. 317.
[35] *Idem*, p. 179.
[36] *Idem*, p. 254.
[37] *Cfr.* Gurwitsch, Aron, "Contribution to the Phenomenological Theory of Perception", en Aron Gurwitsch, *Studies..., op. cit.*, p. 348, donde dice: "(...)the *principle of conformity to sense*(...)of which Wertheimer's law of "*good continuation*"(...)seems to us to be a special case".

La idea de que cada aspecto del objeto contiene en cierta forma a todos los demás, es el medio que le permite pasar de la eliminación del concepto de *hyle* a la eliminación de la X vacía como polo de identidad del objeto y *sustratum* de sus determinaciones.

La X vacía y la identidad del objeto

En un artículo de 1973[38], Gurwitsch retoma y resume, aclarándolas, las razones por las que abandonó toda alusión a una X vacía como polo de identidad del objeto. En un artículo anterior[39], Gurwitsch expuso la estructura del noema perceptivo de acuerdo con la teoría de Husserl, mostrando las razones por las que este filósofo se vio obligado a introducir la X vacía como elemento que diera un sentido trascendental a la identidad de los objetos. Esta identidad se mantiene en evidencia a pesar de que cada objeto aparece ante la conciencia siempre desde múltiples perspectivas, perspectivas que no sólo comprenden sus determinaciones accidentales como animación en escorzo del material hylético, sino incluso el sentido como correlato ideal-trascendente del acto real-inmanente, pues cada escorzo posee un sentido propio que difiere de los otros, como difiere el significado de una oración respecto de otra que se refiere a lo mismo pero de manera distinta.

Husserl debía encontrar en el análisis de cada aparición del objeto no sólo la posibilidad de otras apariciones, en virtud de las intenciones vacías que forman el horizonte interno del objeto en perspectiva, sino un elemento del noema que permitiera mostrar cómo esas potenciales apariciones deben ser las potenciales apariciones de "lo mismo", es decir, un sustrato idéntico para la totalidad de las determinaciones que las haga apuntar a él en tanto la cosa misma, cuya percepción es inagotable[40].

En el artículo de 1973, retomando estas consideraciones, Gurwitsch advirtió que podía prescindir de toda referencia a esta X vacía, para él un resabio de sustancialismo inadmisible dentro de un enfoque fenomenológico, recurriendo, precisamente, al principio de continuación apropiada. Gracias a él pudo describir al objeto idéntico como la totalidad sistemática de sus apariciones, pues, según aquél principio tomado de la Teoría de la Forma, como hemos visto, el todo está presente en cada una de sus partes como cierta modificación

[38] Gurwitsch, Aron, "Perceptual Coherence as the Foundation of the Judgment of Predication", en F. Kersten y R. Zaner (Ed.), *Phenomenology: Continuation and Criticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 62-89.
[39] Gurwitsch, Aron, "Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology", en Aron Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science* (Ed. Lester Embree), Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 77 y ss.
[40] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas..., op. cit.,* pp. 312 y ss. (p. 320 y ss.).

que hace que ellas no puedan presentarse aisladamente. De tal manera, cada escorzo remite necesariamente a la totalidad inagotable de escorzos del objeto, aun cuando haga esa remisión sólo parcialmente, como a un horizonte de otras posibles apariciones, en forma más o menos vaga, según la familiaridad que se tenga con respecto al tipo de objeto en cuestión, y con mayor o menor fuerza, de acuerdo con el tipo de determinaciones de que se trate[41].

En algún momento las características del noema que apuntan a los otros *noemata* correspondientes al mismo objeto, fueron llamadas por Gurwitsch "formativas", mientras que llamó "formadas" a las cualidades accidentales en relación con el sentido o núcleo noemático del noema en cuestión[42]. Para él, por lo tanto, sólo en algunos aspectos del noema está contenida la referencia a la totalidad del objeto, lo que implica que los aspectos sensibles del noema en su teoría no tienen prioridad sobre los aspectos ideales, pues si no fuera así no habría sostenido ni la existencia de un núcleo de sentido, ni su carácter ideal. La mención de los dos tipos de aspectos del noema aparece en el artículo "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego".

ANÁLISIS CRÍTICO DE LA CONCEPCIÓN DE GURWITSCH

A pesar de su aparente coherencia, la concepción de Gurwitsch adolece de ciertas fallas que son visibles en sus exposiciones de los tres temas resumidos más arriba, y en otro, íntimamente ligado a los anteriores, y que es razón del título de su obra principal: la conciencia vista como un campo formado por dos planos separados, el tema con su campo temático, por un lado, y el margen por otro[43]. Ya mencionamos la multidimensionalidad de la conciencia según su teoría, pero no su modo de entender estos conceptos de tema y margen. Sin entrar en más detalles, pues están más relacionados con la cuestión del ego puro que con el problema de la identidad del objeto, podemos decir que el tema es el núcleo noemático en tanto la conciencia está centrada en él en un momento dado, el campo temático es el conjunto de objetos cuyo contenido guarda una relación de relevancia con respecto al tema, y el margen es el resto de los objetos compresentes con el tema, no relacionados con él en cuanto a afinidad temática.

---

[41] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., pp. 243, 251, 277 y 278, entre otras.
[42] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego", en Aron Gurwitsch, *Studies..., op. cit.* , pp. 190-191.
[43] Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia*, *op. cit.*, p. 403. No debe confundirse con el margen en el sentido de James, *Cfr.* p. 362.

Comenzaremos nuestro análisis crítico por la negación que hace Gurwitsch del concepto de *hyle* aun aceptando la existencia de las sensaciones que otorgan plenitud al noema perceptivo.

¿Qué son exactamente las sensaciones para Gurwitsch?

Ésta es una pregunta a la que no es fácil responder. Para considerar que las sensaciones son modificadas por la totalidad de la que son determinaciones, debería pensarse en algo así como sensaciones tales como la de negro y la de redondez, que se ven modificadas cuando se las percibe como siendo aspectos de una mancha, por ejemplo. Debería para ello, sin embargo, admitirse cierta identidad entre las sensaciones en cuestión y las mismas al ser percibidas como aspectos de otra cosa (un objeto cualquiera), pues, si no, no podría decirse que esas "mismas" sensaciones son las que luego se ven "modificadas". Tal identidad, sin embargo, es negada por Gurwitsch, pues llevaría a admitir que algo queda sin modificación, y a ese algo podríamos llamarlo *hyle*. De ahí que el filósofo se viera obligado a sostener que "en sentido estricto" no puede decirse que haya sensaciones que se vuelven distintas al cambiar de contextura estructural[44]. Pero de ser así, ¿por qué hablar de "modificación" funcional, como hace la Teoría de la Forma, si no hay algo que recibe esa modificación? Gurwitsch, en *El campo de la conciencia*, nos dice que lo que permanece aquí constante es sólo el aspecto externo de esa relación funcional que, según la Teoría de la *Gestalt*, es la percepción, es decir, las estimulaciones son las mismas[45]. Pero hablar de estimulaciones, como él mismo admite, es escapar al dominio de lo descriptible, propiamente fenomenológico, para desarrollar una explicación que, aunque parece eliminar la "hipótesis de la constancia", sigue teniendo en cuenta la relación entre estímulo y sensación, sin la cual, por otro lado, la idea de sensaciones "modificadas" por el contexto, y de su consiguiente inseparabilidad respecto del todo percibido, no es formulable con claridad. Pero algo hay que diferencia lo que se ve actualmente de un objeto, y lo que sólo está presente en él en la forma de una mención vacía. Podría evitarse el distinguir sensaciones en el todo, pero eso conduciría a suponer que los *noemata* carecen de articulación interna, idea sostenible siguiendo a William James[46], pero rechazada por Gurwitsch.

[44] *Idem*, p. 156.
[45] *Idem*, pp. 116 y 134.
[46] *Idem*, pp. 39 y ss.

Por otro lado, este filósofo no aclara de qué manera, extendiendo el análisis gestáltico a los objetos tridimensionales, las sensaciones nos exigen orientarnos al todo del que son una parte inseparable, y sin embargo efectivamente separada en la forma de un escorzamiento del objeto total[47].

Finalmente, en lo que se refiere a la manera en que Gurwitsch piensa la correlación noético-noemática, concebir los contenidos sensibles como parte del correlato noemático lleva al problema de explicar cómo, siendo cada noema atemporal por definición, las sensaciones pueden variar manteniéndose intacta la perspectiva desde la que se contempla el objeto, por ejemplo, durante el cambio en la coloración de una manzana sin cáscara que se va oxidando al contacto con el aire[48].

¿Qué significa que una continuación es apropiada?

Dado que la idea de continuación apropiada, clave de bóveda del sistema de Gurwitsch, depende de la idea de "modificación funcional de las sensaciones", las dificultades recién mencionadas deben afectarla. Pero éstos no son los únicos aspectos en que aquella idea se vuelve dudosa. Debemos tener en consideración que Gurwitsch traslada una noción restringida en un comienzo a cierto tipo de percepciones, al ámbito de la percepción en general, e incluso más allá (abarcando juicios, rememoraciones, etc.). Si bien en un artículo posterior a la redacción de *El campo de la conciencia*[49] considera los ejemplos tomados de la Teoría de la Forma sólo como casos especiales de una ley más general, esta generalización, como todas, implica un debilitamiento, obligándolo a fluctuar entre una idea de completamiento en sentido fuerte, y la tipicidad husserliana[50], que otorga margen suficiente para las correcciones en la identificación del objeto, y para el desarrollo de

[47] Veremos que lo visible no tiene por qué apuntar a algo invisible, según la propia Teoría de la Forma.
[48] Gurwitsch, en el artículo "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness" (en *Husserl Intentionality and Cognitive Science, op. cit.*, p. 64) considera que los caracteres noemáticos varían aun permaneciendo idéntico el núcleo noemático. Pero a esta variación hay que agregar otra, de carácter hylético, que no puede verse más que como variación del contenido real de una vivencia. Así, si yo veo una casa, y luego cierro los ojos y la recuerdo, el cambio en el "modo de darse" es correlato de un cambio en el acto. Pero cuando veo a una casa derrumbarse, el cambio en la *hyle* no es correlato de ningún acto, y por lo tanto su temporalidad le es propia (ningún acto de conciencia me volverá a poner frente a una casa recién construida, sólo podrá ponerme frente al recuerdo de esa casa). Por lo tanto, la *hyle* no puede ser un aspecto del noema, es decir, algo ideal-trascendente. Dreyfus también señala la espacialidad aparente del aspecto del objeto, que, junto con su temporalidad, son características que un sentido no puede poseer.
[49] Gurwitsch, Aron, "Contribution to the Phenomenological Theory of Perception", en Aron Gurwitsch, *Studies..., op. cit.,* p. 348.
[50] *Cfr.* Román Rabanaque, *El noema en la fenomenología de Husserl*, tesis de doctorado (inédita), pp. 245 y ss.

incoherencias que lo hagan estallar dejando el escorzo reducido a mera apariencia, mera sensación aislada. Esto es inconcebible si pensamos que cada escorzo contiene "en cierta forma" a todos los demás. Recordemos que, fenomenológicamente, al menos en la interpretación de Gurwitsch, si los contiene, los contiene para la conciencia, y por lo tanto no puede darse el error de percibir como objeto algo que no lo era, pues en ese algo debe ser "visible" el que tenga o no continuación[51].

La distinción desarrollada por Gurwitsch en "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego", y abandonada más adelante, consistente en separar los rasgos del objeto que forman su sentido y apuntan necesariamente a otras apariciones, de aquellos que son accidentales, tampoco alcanza para explicar el tipo de relación que existe entre el escorzo y el objeto total del que es una de sus manifestaciones. Con esta distinción intentó determinar por qué el objeto, contenido según él en cada noema, puede estallar, considerando que si estalla entonces el aspecto que muestra en realidad carece de núcleo noemático, siendo una mera apariencia[52]. Tal distinción entre tipos de determinaciones se limita a poner el nombre de formativos a rasgos que apuntan a lo que del objeto no se percibe cuando la experiencia ulterior confirma ese apuntar, y formados e "irrelevantes" a los mismos en caso de que la experiencia ulterior no sea confirmatoria. Siendo así, la parte es modificada por el todo sólo si la experiencia ulterior lo confirma, de manera que el todo no está presente en cada parte desde un principio, no para la conciencia. I. Miller afirma algo similar al analizar las que llama "teorías atributivas" del objeto[53], mientras que Rabanaque, en su tesis doctoral[54], muestra que ésta, y otras objeciones que desarrollaremos más abajo, son sin duda aplicables a la teoría de Gurwitsch.

Según Miller, "teoría atributiva clásica" del objeto es aquélla según la cual "el objeto del acto de percepción es aquel objeto que satisface todos los significados atributivos (en términos fenomenológicos, todos los noemas-predicado) en el sentido noemático del acto"[55].

---

[51] A estas dificultades se refiere Drummond en *Husserlian Intentionality..., op. cit*., p. 95. Allí habla de la imposibilidad de explicar cómo, si cada noema es una parte del objeto considerado como un todo, no se ve afectado por estos cambios de la misma manera que el todo al que pertenece (el objeto, en la teoría de Gurwitsch).

[52] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego", en Aron Gurwitsch, *Studies..., op. cit*., p. 192. Si bien Gurwitsch no sostiene esto explícitamente, al mencionar que "the 'sensously' given can be irrelevant for what I 'perceive'", como es el caso de las "illusions", es claro que si esas ilusiones fueran dadas en tanto tales a la conciencia sólo después de la comprobación de incoherencias en la constitución del objeto, lo que en un comienzo aparece como constituyente formativo, puede convertirse en constituyente formado con el transcurso de la experiencia.

[53] Miller, I., *Husserl, Perception and Temporal Awarness*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1984, pp. 65 y ss. Citado por Rabanaque, *op. cit*., p. 134.

[54] Román Rabanaque, *op. cit*., pp. 134-135.

[55] *Idem*, p. 134.

Frente a esta posición clásica hay dos variantes. La primera, según nosotros la adoptada por Gurwitsch, es la que considera que "existe siempre una clase privilegiada de atributos que determina el objeto del acto, ya sea referida a cualidades esenciales del objeto o a sus determinaciones espacio-temporales"[56], es decir, lo que Gurwitsch llama "constituyentes formativos" del noema. Tanto ésta como la versión "clásica" son incapaces de dar cuenta de las correcciones parciales en la percepción, como veremos de inmediato, y, según demostramos, lo mismo puede decirse de las correcciones totales, que hacen estallar el objeto. Aun cuando para Gurwitsch el noema no se reduzca, como creyera Rabanaque intentando seguir a Dreyfus[57], al escorzo como aparición sensible (más bien pone lo sensible del lado del correlato ideal-trascendente), su concepción presenta serios inconvenientes, como el propio Dreyfus advierte[58].

Las fluctuaciones de Gurwitsch entre las ideas de continuación apropiada y de mera tipicidad se entenderán mejor comparando una situación de percepción normal con el ejemplo de los hemianópticos, considerado por él en *El campo de la conciencia* como un "ejemplo notable" de complementación espontánea[59].

Un hemianóptico es una persona que tiene la mitad de la retina destruida. Según observaciones de Fuchs, si a esta persona se le muestra un círculo, ella lo verá completo, aun cuando es obvio que sólo está siendo estimulada la mitad intacta de su retina. Es decir, sensorialmente debería ver sólo la mitad del círculo, pero de hecho tiene una experiencia perceptiva del círculo en su totalidad. Si bien esto parece demostrar que perceptivamente la mitad del círculo "contiene" a la otra mitad, como su continuación apropiada, y por tanto que el objeto total está "contenido" en la parte visible, nos preguntamos qué podríamos decir en caso de que la figura enseñada al paciente no fuera un círculo, sino un semicírculo que se continúa en una curva más compleja, hecho comprobable por el propio paciente si moviera esa figura frente a sus ojos. En tal caso el paciente vería dos objetos diferentes en distintos momentos, desde un punto de vista puramente descriptivo, o bien la transformación de uno en otro. Pero en la experiencia habitual, el descubrir que el objeto es otro de como parecía ser no es algo vivido como un cambio en el objeto, sino como una corrección en la identificación. Así, a primera vista una cinta de Moebius tiene dos caras. Si centramos la

[56] *Idem*, p. 134.
[57] *Idem*, p. 128.
[58] Dreyfus advierte que en el noema tal como lo entiende Gurwitsch existen aspectos ideales, pero considera que en ello radica lo erróneo de su concepción. Rabanaque no distingue claramente entre las tesis de Dreyfus y aquellas que este comentarista atribuye a Gurwitsch.
[59] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit.,* p. 180.

mirada en una de ellas, sin embargo, veremos que es posible pasar de un lado al otro de la cinta sin voltear alrededor de su borde. Se produce entonces una "decepción parcial", en el sentido fenomenológico del término, como señaló Miller al criticar las teorías atributivas del objeto[60]. ¿Acaso la percepción total de la cinta, que permite advertir que tiene una sola cara, está contenida de algún modo en la primera observación de esta cinta, de la misma manera que lo está la mitad invisible del círculo en su mitad visible para un hemianóptico?

Por otro lado, el propio Gurwitsch advierte que en la percepción normal la experiencia previa genera una mayor o menor determinación del horizonte de posibles apariciones del objeto[61], algo que en general no ocurre en los ejemplos analizados por la Teoría de la *Gestalt*, salvo casos en que tal experiencia decide entre dos o tres posibilidades alternativas[62] (en la percepción normal las alternativas son infinitas). A lo anterior debemos agregar que las huellas dejadas en el escorzo por el todo del que es una aparición no pueden variar con la experiencia de acuerdo con esta teoría, pues dependen sólo de la inseparabilidad entre las partes de un todo. La generación espontánea de una estructura, como en el caso del círculo percibido por un hemianóptico, no tiene nada en común con la formación de tipos empíricos, como señala Wolfe Mays en su articulo "Gurwitsch, Piaget and Gestalt Theory"[63]. Hay además ejemplos conocidos dentro de la propia psicología gestáltica que desmienten que la continuación apropiada implique que la parte contiene al todo. Es el caso del punto y la cruz, uno de los cuales desaparece cuando el ojo se centra en el otro, pues pasa al punto ciego de la retina. Que para nosotros no haya percepción de ese punto ciego implica que por lo general "completamos" la parte faltante, pero deberíamos advertir la presencia del objeto desaparecido en aquella parte visible si hubiera una dependencia funcional estricta como la que Gurwitsch postula.

¿Qué quiere decir que el objeto es la totalidad sistemática de apariciones, que no son más que apariciones del sistema que las comprende a todas?

De acuerdo con la teoría de Gurwitsch, tal como él la resume en uno de sus artículos[64], en tal "totalidad sistemática" consiste el objeto intencionado, según debería considerarlo un

[60] Miller, I., *op. cit*., pp. 65 y ss., citado por Rabanaque, *op. cit.,* p. 134.
[61] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 278.
[62] Gurwitsch, Aron, "Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology", en Aron Gurwitsch, *Studies..., op. cit*., pp. 44 y ss.
[63] Mays, Wolfe, "Gurwitsch, Piaget and Gestalt Theory", en *JBSP*, vol. 20, Nº2, Mayo de 1981, pp. 176-177.
[64] Gurwitsch, Aron, "Perceptual Coherence as the Foundation of the Judgment of Predication", en F. Kersten y R. Zaner (Ed.), *Phenomenology: Continuation and Criticism*, *op. cit.,* p. 76.

análisis puramente descriptivo de la percepción. Sin embargo, hemos visto que la idea de que la totalidad sistemática de las apariciones del objeto está presente en cada una de sus apariciones efectivas, paso necesario para sostener esta definición, no es aceptable, al menos no en un sentido fuerte, y en su forma debilitada hace depender esa pertenencia respecto de lo que determine la experiencia ulterior, lo que no es más que lo que dice Husserl al respecto.

Dado que las apariciones de un objeto percibido son infinitas, ¿qué significa que hay algo así como una "totalidad sistemática" de ellas? Si esta totalidad es el objeto, tal objeto no puede existir en ningún sentido aceptable de la palabra "existencia", y mucho menos como algo intuido, como objeto de una descripción. Hay que tener en cuenta que Gurwitsch considera al objeto una totalidad existente en cada ahora, en que se manifiesta a través de apariciones limitadas a la conciencia, y así el objeto idéntico no es pensado como la posibilidad abierta de la síntesis de todas sus determinaciones[65] aunque por momentos Gurwitsch lo piense así, sino como siendo "actualmente" la suma de todas ellas, suma con respecto a la que cada percepción es una especie de "análisis"[66]. De tal convicción deriva Gurwitsch su teoría del juicio, que convierte al sujeto en unidad total de todos los predicados, al estilo leibniziano[67], y a cada juicio en un análisis de esa totalidad mediante la separación por abstracción de cada una de sus determinaciones[68]. A la vez, como esa totalidad es infinita, se ve obligado a considerarla una idea kantiana, contradiciéndose[69]. Eso sin mencionar el hecho de que no existe, propiamente hablando, una síntesis de los escorzos, pues cada escorzo previamente percibido sale fuera del campo de lo intuido para dar lugar al escorzo siguiente. Cada presentación de una despresentación, como ya sostiene Husserl, en términos todavía noéticos, en las *Investigaciones lógicas*[70]. Si podemos hablar de una

---

[65] *Cfr.* Walton, Roberto J., "Conciencia de horizonte y legitimación racional", en *Revista Venezolana de Filosofía*, Nº 20, 1985, pp. 87 y ss.

[66] Gurwitsch, Aron, "Perceptual Coherence...", en F. Kersten and R. Zaner (Ed.), *op. cit*., p. 82: "(...)while Husserl conceives of explicating contemplation as synthesis, we see in it a kind of analysis".

[67] *Cfr.* Russell, Bertrand, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Bs. As., Ediciones Siglo Veinte, 1977, p. 233. Husserl claramente rechaza la idea de que pueda considerarse una cosa como una esencia individual, pues considera que la identidad de un objeto no radica en una cualidad, sino que es puramente formal. Sólo la identidad individual de cada conciencia trascendental es una identidad absoluta en sentido leibniziano. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.*, p. 349 (p. 300).

[68] Gurwitsch, Aron, "Perceptual Coherence...", en F. Kersten y R. Zaner (Ed.), *op. cit*., pp. 81-84.

[69] A este aspecto de su teoría apunta una de las críticas que le hace John Drummond en el artículo "An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema" (en Varios Autores, *The Phenomenology of the Noema*, *op. cit*., pp. 102-103) y en el libro *Husserl Intentionality and Non-Foundational Realism* (*op. cit.,* pp. 93-94). Para este filósofo "noema" es el nombre que da Husserl al modo en que la conciencia intenciona los objetos, modo puesto en evidencia por un proceso de reflexión fenomenológica, careciendo de realidad propia (no tiene sentido hacer planteos ontológicos al respecto).

[70] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2*, *op. cit.*, p. 647 (p. 68): "Las ganancias y las pérdidas se compensan a cada paso. El nuevo acto tiene más rica plenitud respecto de ciertas propiedades; pero respecto de otras ha debido perder en plenitud". Si podemos hablar de una síntesis, lo es de lo ya sabido acerca del

síntesis de identificación, se produce sólo en la X, que por sí misma no es nada más que la identidad presunta del objeto, que se sostiene a sí misma en el tiempo mediante la coincidencia de las matizaciones sucesivas en las que el objeto se exhibe.

No percibimos, de hecho, a cada objeto como una totalidad sistemática infinita de apariciones "presente de alguna manera" en nuestra percepción actual, totalidad que, además, no es suficiente para hacer de cada aparición un aspecto de "la misma" cosa, como indica Leonore Langsdorf al distinguir entre unidad e identidad de objeto[71]. Lo percibimos como algo que está ahí, y de lo que estamos viendo sólo un escorzo en este momento, si bien la experiencia ulterior puede hacer que ese "algo" estalle. Como indica Roberto Walton en el artículo "Conciencia de horizonte y legitimación racional"[72], es necesario distinguir entre "poner el objeto" y "confirmar esta posición", distinción relacionada con la diferenciación que establece Husserl entre conciencia de objeto y conciencia de horizonte.

¿Qué aspectos del objeto forman esta totalidad sistemática?

Otra limitación de la teoría de Gurwitsch, aunque no necesariamente insalvable, consiste en que no permite establecer en qué sentido puede ser uno mismo el objeto en tanto percibido y en tanto referente de un enunciado que hable acerca de él, o de su reconstrucción en la imaginación, etc. La pregunta que podríamos hacernos al respecto es la siguiente: ¿El objeto idéntico al que apuntan las distintas apariciones es sólo la unidad de sus apariciones perceptivas, o también de sus otras maneras de darse a la conciencia, incluyendo imaginación, recuerdo, deseo, etc.?

Gurwitsch no respondió a esta pregunta en forma explícita en ninguno de sus trabajos. Al referirse a la mayor o menor fuerza en la referencia a otros aspectos del objeto como su utilidad, su peso, etc., ante la sola presencia de su aparición visible[73], dio a entender que el objeto en tanto percibido no es separable respecto de algunas de sus otras maneras de aparecer, pero es dudoso que su intención haya sido pensar que el objeto en tanto "la cosa misma" incluye, por ejemplo, las variaciones imaginarias a las que pueden someterse sus

objeto, es decir, del *Habe* sedimentado, que carece de plenitud intuitiva, pero tiene el sentido de "haberla tenido".

[71] Román Rabanaque, *op. cit*., p. 135.

[72] Walton, Roberto J., *op. cit*., p. 108.

[73] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*, pp. 268 y ss.

determinaciones percibidas. Sin embargo, el objeto percibido, según Gurwitsch, no se reduce a sus apariciones sensoriales, pues un martillo remite necesariamente a su utilidad, por ejemplo[74].

Si bien la cosa misma parece ser para él todas sus maneras de aparecer como objeto en el mundo de la vida, en su calidad de forma privilegiada de la existencia, como es claro en varios de sus artículos[75], quedaría por establecer si se trata de lo que del objeto es común a todo mundo de vida, o lo que el objeto es para cada mundo de vida, o, finalmente, la totalidad de los aspectos que presenta en todo mundo de vida. La primera opción es descartada por el propio Gurwitsch, para quien lo común a todo mundo de vida es el mundo de la percepción, obtenido por un proceso de abstracción, no dado sino alcanzado por un esfuerzo intelectual[76]. La segunda opción no parece más aceptable, pues implica disolver la identidad del objeto, al obligar a considerarlo distinto para cada cultura: lo que para mí es un martillo, para un zulú sería otro objeto, y no habría nada común entre ellos que pudiera considerarse lo que los hace ser uno y el mismo. En cuanto a la tercera, implicaría que la totalidad de apariciones puede ser internamente incoherente (al ver una estatua griega yo debería ver en ella al dios, algo que de hecho no ocurre, y podría hacer estallar a la estatua como objeto, pues en nuestro mundo de vida una escultura y un dios son incompatibles). Ninguna de estas alternativas parece viable.

¿Qué significa "totalidad" para Gurwitsch?

Las críticas precedentes dependen de considerar la totalidad como una suma que es a la vez unidad por coherencia, como el ego de acuerdo con el artículo "A Non-egological Conception of Consciousness"[77]. Pero en "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego" Gurwitsch presenta el concepto de totalidad de manera diferente. El "tema" (concepto ya definido, y al que nos referiremos con más detalle en la próxima sección) sería como el

[74] *Idem*, p. 270.
[75] *Cfr.*, entre otros, Gurwitsch, Aron, "The Problem of Existence in Constitutive Phenomenology", en *Studies in Phenomenology and Psychology, op. cit*., pp. 120-121. El concepto de "mundo de vida" en Husserl es bastante complejo y ha dado lugar a distintas interpretaciones (*Cfr.* Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: Mundo de la historia*, Bs. As., Biblos, 1987, pp. 181 y ss.). En la obra de Gurwitsch tiene el sentido de mundo de objetos naturales y productos culturales, en tanto correlato de la intersubjetividad trascendental (mundo co-constituido por la totalidad de las conciencias). *Cfr.* "The Last Work of Edmund Husserl", en *Studies...*, *op. cit*, pp. 418 y ss.
[76] *Idem*, p. 120.
[77] Gurwitsch, Aron, "A Non-egological Conception of Consciousness", en *Studies..., op. cit*., p. 298.

objeto del "amor de una madre por sus hijos"[78], que no puede entenderse como síntesis del amor que siente por cada uno de ellos[79]. El tema no sería, entonces, síntesis de las partes, sino una totalidad **previa** que se nos aparece como unidad de múltiples determinaciones. Esto, extendido a los objetos como totalidades de apariciones, haría de cada objeto un sentido, una esencia singular que se manifiesta en apariciones que nunca la agotan y son inseparables de ella (en algunas ocasiones Gurwitsch habla explícitamente del objeto idéntico en estos términos, como al decir de él que es un "noema de orden superior"[80]). Sin embargo, un sentido, al igual que el tema, puede ser intuido en un acto único, como el amor de una madre por sus hijos es un acto único dirigido a un todo. En el transcurso de la percepción, en cambio, ningún acto puede tener por objeto la esencia del objeto de todos los actos[81], apareciendo esa esencia como un enigma, una X que cada uno devela parcialmente. Por esa razón Drummond [82] critica la interpretación que da Dreyfus de la teoría de Gurwitsch, atribuyéndole una confusión entre los múltiples actos de plenificación y la experiencia de la plenificación, que no es un acto sino un complejo de actos. Pero sea uno u otro el concepto de totalidad que tenga Gurwitsch en mente, nos encontramos con preguntas a las que no podemos responder con los recursos que él nos legó. El mismo Drummond admite que, como afirman Smith y Mc Intyre, en la perspectiva de Gurwitsch no es posible comprender cómo, si el objeto es la suma de las apariciones, esas apariciones pueden serlo de un objeto inexistente, es decir, pueden revelarse como meras apariencias, o bien por qué una síntesis suficientemente grande de apariciones obligarían a considerar a un objeto como real, o bien cómo es posible que si el objeto es un todo infinito existe en algún sentido, y cómo una parte de ese todo puede mostrarse independientemente de ese todo del cual es una mera parte[83].

Antes de tratar de establecer si no fuese un error abandonar la formulación husserliana de los resultados de la fenomenología sobre la base de analogías entre el proceso perceptivo

[78] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *Studies..., op. cit.,* pp. 244 y ss.
[79] Este es un ejemplo mencionado por Husserl en *Ideas II*.
[80] *Cfr*. Gurwitsch, Aron, "Husserl's Theory...", en Varios Autores, *Husserl Intentionality and..., op. cit*., p. 68, y "On the Object of Thought", en Varios Autores, *The Phenomenology of the Noema, op. cit*., p. 24.
[81] Esto es algo que Husserl afirma explícitamente en *Ideas I*, al considerar que en la percepción hay una forma especial de síntesis que no involucra un acto específico de la conciencia.
[82] Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism, op. cit*., p. 81.
[83] *Idem*, pp. 95-98. Drummond resuelve el problema sustituyendo la interpretación de una relación noema-objeto como relación parte-todo por otra que entienda a los noemata como una multiplicidad en la que un objeto idéntico se exhibe ante la conciencia. Nosotros creemos que esa identidad existe, pero es presunta, y que la relación parte-todo sostenida por Gurwitsch puede admitirse si se introduce una consideración dialéctica que tenga en cuenta cómo nuevas partes o noemata corrigen el sentido de las anteriores, obligando a distinguir entre lo meramente recordado y la convicción en la que el yo permanece, formando parte de su "posesión" de sentidos sedimentados.

y ciertos descubrimientos de la Teoría de la Forma, debemos tener en cuenta un último punto en que la teoría de Gurwitsch se muestra problemática.

¿Que es un campo temático?

Según Gurwitsch cada noema es inseparable de la totalidad de *noemata* que conforman un objeto, y por lo tanto, del horizonte interno de dicho objeto. En cambio, cada noema sí es relativamente separable respecto de su entorno[84], con relación al cual es como una figura emergiendo de un trasfondo, cuando se convierte en objeto temático para la conciencia. En "Phenomenology of Thematics..." considera que el tema es el sentido noemático o "qué noemático", al que no distingue del núcleo del noema[85] (al abandonar la idea de un yo puro, quita al tema todo aspecto volitivo, distanciándose así del enfoque husserliano). Se trataría de lo que es esencial del noema, sin sus determinaciones accidentales, o cualidades, y sin su referencia al objeto idéntico, que para Gurwitsch es la totalidad de *noemata*.

Si tomamos como tema una casa vista desde cierta perspectiva, ella posee un horizonte externo, constituido por otras casas, las calles a su alrededor, etc., horizonte al que se encuentra ligada, y al que determina, pudiendo pasarse de ella a su entorno con cierta fluidez, en virtud de relaciones de afinidad temática, pero la casa en cuestión es relativamente independiente respecto a este horizonte en particular[86]. Igualmente, una oración, cuyo carácter temático está dado por su significado, puede aparecer en distintos contextos sin que ese significado cambie, aunque del contexto dependan las asociaciones que alguien pueda hacer en virtud de las afinidades que ese contexto vuelve privilegiadas. Por ejemplo, el significado de la oración "Colón descubrió América" es el mismo tanto si esta oración aparece en un libro de historia de América, como en una biografía de Colón[87].

Para Gurwitsch, la diferencia que existe entre las relaciones que establecen las distintas partes de una figura, inseparables desde un punto de vista estructural, y las que se dan entre una figura y su trasfondo perceptivo, del que es relativamente separable, es equiparable a la que existe entre la conexión de cada noema y la totalidad sistemática de *noemata* que constituyen el objeto, por un lado, y aquella que se da entre el objeto temático y el campo temático del que forma parte, por otro. Pero podríamos preguntarnos: ¿La independencia de

[84] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 374.
[85] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *Studies..., op. cit*., pp. 183-185.
[86] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 374.
[87] *Idem*, p. 415.

una oración respecto del contexto es de distinto tipo que la independencia relativa que hay entre las sensaciones que integran un escorzo de un objeto, y ésta es del mismo tipo que la que hay entre un noema y la totalidad de *noemata* a los que apunta su horizonte interno? Gurwitsch admite que la primera es una separabilidad sólo imaginaria[88], igual que las otras dos. En algunos pasajes Gurwitsch considera que la separación entre tema y contexto es posible, mientras que las otras dos no[89]. Sin embargo, sostener esto también produce ciertas dificultades, como la ya señalada necesidad de concebir un noema articulado en sensaciones. ¿La diferencia en la fuerza que liga a éstas entre sí, con respecto a la que liga al tema con el horizonte externo, es más que una cuestión de grado?.

Los actos que tienen a un tema por objeto anticipan actos referidos a su contexto, igual que anticipan actos orientados al mismo objeto visto desde otras perspectivas[90]. La anticipación, del lado noético, por lo tanto, no permite dar cuenta de la diferencia entre horizonte interno y externo, del lado noemático.

Pero la pregunta más difícil que podría formulársele a la teoría de Gurwitsch acerca del campo temático es la siguiente: ¿Acaso un aspecto de un tema no puede ser tematizado, por ejemplo, una de las figuras de un cuadro, igual que puede serlo el cuadro en la pared? Hemos visto que Gurwitsch admite esta posibilidad. Pero en tal caso, debe considerarse que esa figura es independiente respecto del resto del cuadro, que pasaría a convertirse en su trasfondo, y entonces no habría ningún carácter específico en la propiedad de coherencia estructural que permitiera distinguirla en forma absoluta respecto de la relación de afinidad que se da entre tema y campo temático. Dado que según Gurwitsch la teoría del campo temático depende de la diferencia que existe entre un aspecto en la totalidad de un objeto y un tema en un campo de relaciones de afinidad[91], la relativización de esta diferencia pone en cuestión la validez de su teoría.

En la formulación originaria de estas tesis, son los elementos integrantes de cada noema, y no el objeto total, los que aparecen poseyendo esa mutua dependencia que no se da entre tema y campo temático[92]. Sin embargo, estos elementos pueden ser tematizados. Según Gurwitsch, tal tematización los convierte en otra cosa[93]. Pero de ser así, no podría hablarse de ellos, tematizándolos, sosteniendo a la vez que no son tematizables por separado,

[88] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *op. cit.,* pp. 210-211.
[89] *Idem*, p. 209.
[90] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 429.
[91] *Idem*, pp. 433 y ss.
[92] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *op. cit.,* p. 209.
[93] *Idem*, p. 209.

como hace Gurwitsch, pues esto es claramente una contradicción. Es el mismo problema que surge al hablar de sensaciones inseparables entre sí.

La tematización de aspectos de un tema fue analizada por el filósofo en ese mismo artículo[94], al incluirla dentro de lo que llamaba "tercera serie" de modificaciones, a las que volvió a referirse en una conferencia de 1970, "On Thematization"[95]. Se trata de modificaciones atencionales durante las que, lo que Husserl consideraba un cambio de dirección en el "rayo de atención" del yo puro, produce una reestructuración de la *Gestalt* (forma). Gurwitsch, en vez de pensar simplemente que ciertas determinaciones del objeto pueden ser puestas por la conciencia como polo en torno al cual organizar una identificación de objeto con sus correspondientes propiedades, demostrando así que esa parte no es tan dependiente como pretende la Teoría de la Forma, considera que lo que ocurre es una reestructuración espontánea del tema. En vez de ver este proceso como un caso de variación en la relación figura-fondo, lo ve como un caso de reestructuración en la relación todo-parte. Sin embargo, si yo, de centrarme en un árbol, paso a centrarme en una de sus hojas, el tema del árbol permanece intacto como fondo de un recorte temático impuesto sobre él, o, como diría Husserl, está "justo coatendido aun" con respecto a la hoja[96]. Considerar a la hoja como objeto no implica dejar de percibirla como parte del árbol. Por otro lado, Gurwitsch vuelve a contradecirse al hablar de estas modificaciones después de haber aceptado la inseparabilidad de las partes según la Teoría de la *Gestalt*, pues sostiene por un lado que en cada parte hay una modificación impresa en ella por el todo, tal que si esa parte apareciera aislada **exigiría** la presencia de las partes restantes en virtud del principio de continuación apropiada[97]. Pero a la vez sostiene que si considero una línea en un conjunto de líneas que forman una estructura, se produce una modificación tal que esa línea pierde los caracteres que tenía en la contextura estructural[98], aun cuando un simple cambio de atención puede ponerla de nuevo en contexto. Trasladado esto a los escorzos, implica que no tienen por qué remitir unos a otros mientras la atención se centra en uno de ellos.

Cuando en la "Tercer Investigación Lógica" Husserl se refirió a las partes no independientes, o "momentos"[99], mostró tener conciencia de la existencia de la conexión que la teoría de las contexturas estructurales requiere, pero la teoría de la reestructuración de la

[94] *Idem*, pp. 237 y ss.
[95] Gurwitsch, Aron, "On Thematization" (Lester Embree Ed.), en *Research in Phenomenology*, Vol. IV, 1974, p. 37.
[96] Husserl, Edmund, *Ideas..., op. cit.,* p. 223.
[97] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit.* , pp. 172 y 177.
[98] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *op. cit*., p. 241.
[99] Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas 2*, *op. cit.*, pp. 387 y ss.

Gestalt obliga a rechazar. Sólo que esa inseparabilidad puede valer para partes de un todo, no para la unidad sistemática de los *noemata*, unidad que no tiene que ver con una relación todo-partes, sino con un **proceso**, la repleción o completamiento[100], como indica Drummond en su libro acerca de la intencionalidad husserliana[101].

Sobre el concepto de afinidad temática

La oposición de Gurwitsch al uso de expresiones como "rayo de atención", se relaciona con su rechazo de la concepción egológica de la conciencia. En vez de un yo iluminador, postula la existencia de relaciones de afinidad, relevancia o pertinencia que forman el campo temático dejando afuera lo no afín[102]. Pero existe la posibilidad de encontrar relaciones de afinidad tan amplias como se desee. De la elección dependerá, entonces, la extensión del campo temático. Es por ello que las enumeraciones que hace Borges en sus poemas forman una totalidad con sentido. El psicoanálisis ha encontrado relaciones de afinidad que dan cuenta de las asociaciones de la imaginación más inverosímiles. Algunos de estos son casos de lo que Husserl describe como los correlatos noemáticos de actos sintéticos de grado superior[103]. Pero incluso los saltos dimensionales que llevan de algo a otro algo que estaba oculto en el margen a veces siguen relaciones de afinidad, como pasa al comenzar a recordar los momentos pasados junto a la persona en la que se está pensando, para luego imaginar un reencuentro y, finalmente, dirigirse a su casa. Richard Zaner, un defensor de la teoría del campo temático, comete un error al intentar dar un ejemplo de conexión imposible[104]. Así, dice: "Napoleón no puede estar en mi mano". Sin embargo, esta relación puede ser de relevancia como objeto de un acto de imaginación, pues puedo imaginarme aplastando a Napoleón con mi mano. Es más, Zaner, al afirmar esto, está imaginando precisamente lo que considera imposible incluso imaginar, con lo cual se contradice a sí mismo. Otra cuestión distinta es que no toda relación entre objetos puede ser objeto para un determinado tipo de actos. Por ejemplo, la relación mencionada sólo puede darse para la imaginación, y ser

[100] Román Rabanaque, *op. cit*., pp. 130-132.
[101] Drummond, John, *Husserlian Intentionality..., op. cit*., p. 78.
[102] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., pp. 398 y ss. (p. 200).
[103] Husserl, Edmund, *Ideas..., op. cit*. , p. 285 (p. 293). Como indica García-Baró, ya el joven Husserl debió recurrir a la idea de enlaces arbitrarios para fundamentar el concepto de número. *Cfr.* García-Baró, *op. cit.,* p. 171.
[104] Zaner, Richard Z., "The Field-Theory of Experiential Organization: A Critical Appreciation of Aron Gurwitsch", en *JBSP*, Vol. 10, Nº 3, Octubre de 1979, p. 146. Un ejemplo de este tipo es analizado por Husserl en *Investigaciones lógicas*, y lo lleva a concluir el carácter relativo de los conceptos "compatibilidad" e "incompatibilidad". *Cfr.* Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 677 (p. 102).

relevante cuando se buscan ejemplos de relaciones irrelevantes. Más allá de este error, Zaner tiene a su favor haber captado un aspecto de la idea de relevancia descuidado por Gurwitsch. En efecto, aun cuando la conciencia del propio cuerpo es marginal en algunas percepciones, un movimiento corporal cambia aspectos del tema, y por tanto es a la vez marginal y relevante con respecto al campo temático[105].

Los análisis anteriores muestran debilidades en la concepción de Gurwitsch acerca de la estructura de la conciencia, pero no profundizaremos más en ellos porque, como ya anticipamos, tienen más que ver con su concepción no-egológica de la conciencia que con la cuestión de la identidad del objeto[106].

ANÁLISIS DE LAS CRÍTICAS DE GURWITSCH A LA TEORÍA DE HUSSERL

En un artículo de 1936[107] Gurwitsch todavía dudaba que la Teoría de la Forma pudiera dar cuenta de la cuestión de la identidad del objeto en tanto "cosa real" aun en un sentido puramente descriptivo[108], pues esta teoría se limita a establecer qué leyes regulan la percepción de "objetos fenoménicos"[109], esto es, de aspectos de algo tomados ellos mismos como objetos (por ejemplo, una mancha en una hoja de papel). En una nota de *El campo de la conciencia*[110] da por superada esta etapa, considerando que una simple extensión del principio de continuación apropiada podría dar cuenta de esa identidad de objeto. Hemos visto en los análisis críticos precedentes, que quizá sus dudas iniciales eran fundadas. Sin embargo, sus críticas a la teoría de Husserl acerca del noema perceptivo son tan fuertes que parecen impedir volver a tomarla como guía de las investigaciones fenomenológicas, a menos que un análisis más detallado de tales críticas pudiera demostrar que eran erróneas. Para averiguarlo, debemos volver al inicio de nuestra exposición, empezando por el análisis de Gurwitsch acerca del concepto de *hyle* en *Ideas I*.

[105] *Idem*, pp. 150-151.
[106] Para más datos sobre la teoría del campo temático y el concepto de "relevancia", ver Embree, Lester, "Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life", en *The Phenomenology of the Noema*, pp. 175 y ss.
[107] Gurwitsch, Aron, "Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology", en *Studies in Phenomenology and Psychology*, *op. cit*., pp. 3-55.
[108] *Idem*, pp. 54-55.
[109] *Idem*, p. 54.
[110] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., nota 24, p. 253.

Diferencias entre el concepto de *hyle* y la idea psicológica tradicional acerca de las sensaciones como efecto directo de estimulaciones físicas

Lo primero que llama la atención al analizar las críticas de Gurwitsch a la teoría husserliana, como señala Rabanaque en su tesis de doctorado[111], es el uso que hace de los resultados obtenidos por una ciencia particular, la psicología en este caso, con el fin de criticar una concepción filosófica de carácter eidético-trascendental, es decir, que se ocupa de la esencia de los fenómenos, no de hechos, y del yo trascendental, no del yo fenoménico. Es verdad, sin embargo, que Gurwitsch siempre tuvo en cuenta la diferencia entre la psicología, aun entendida como "psicología fenomenológica", y la fenomenología[112], y la capacidad crítica de ésta última con respecto a los fundamentos de aquélla. Para su análisis se basó en el carácter descriptivo de la Teoría de la Forma[113], que la aproxima a la fenomenología en cuanto ésta también es descriptiva, y en el carácter de "crítica de los fundamentos" que adquirió en manos de Köhler, cuando éste puso en cuestión la "hipótesis de la constancia"[114]. Debido a ello, a ojos de Gurwitsch la Teoría de la Forma aparece como una reducción fenomenológica incipiente[115]. Sin embargo, da por sentado, por un lado, que el dualismo introducido por Husserl entre *hyle* y *morphé* es de la misma naturaleza que dualismos psicológicos como el de la escuela de Graz, y, en segundo lugar, que es posible separar los aspectos descriptivos de la Teoría de la Forma respecto de sus aspectos explicativos, y darles un alcance eidético-trascendental.

En lo referente a este último punto, hemos visto que para la Teoría de la *Gestalt* la totalidad percibida aparece articulada en sensaciones sólo por referencia a los estímulos externos, de los cuales no le es posible prescindir. Un enfoque trascendental no puede tenerlos en consideración, pues los objetos de la ciencia física no pueden considerarse parte de un dominio autónomo, independiente de la conciencia, y explicativo con respecto a ella. Esto lo señala el propio Gurwitsch[116] al mostrar la necesidad de radicalizar el enfoque de la psicología gestáltica, que en su formulación habitual no prescinde de la referencia a estimulaciones, aunque deje fuera de juego la hipótesis de su relación constante con las sensaciones que les corresponden en el ámbito subjetivo. Pero además, un enfoque eidético

[111] Román Rabanaque, *op. cit*., p. 139.
[112] Gurwitsch, Aron, "The Last Work of Edmund Husserl", en *Studies..., op. cit*., pp. 441-445.
[113] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 200.
[114] *Idem*, p. 112.
[115] *Idem*, p. 198.
[116] Gurwitsch, Aron, "The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness", en *Studies..., op. cit.,* pp. 89 y ss.

no puede limitarse a leyes que rigen sólo para las llamadas "ilusiones de la percepción", o para un número limitado de *Gestalten* que organizan la percepción en el ámbito de los objetos fenoménicos, como es el caso de todos los ejemplos a los que recurre la Teoría de la Forma en sus críticas a las teorías dualistas. En esto coincidimos con Rabanaque[117], quién, siguiendo a Mc Kenna, objeta la reducción del noema al puro escorzo perceptivo en su apariencia sensible, sin su referencia al objeto del que es aparición, reducción que Gurwitsch tampoco acepta, pero sí la Teoría de la Forma, en la que apoya sus conclusiones.

En cuanto al carácter específico del dualismo husserliano, no coincide con el de otras escuelas de psicología, y pretender criticar todas las posiciones contrarias a la Teoría de la Forma con los mismos medios parece haber sido un error de apresuramiento de parte de Gurwitsch.

Dos aspectos de las teorías dualistas son atacados por la Teoría de la Forma:

1. La idea de sensaciones invariables[118].
2. La idea de percepciones privilegiadas[119].

En lo que se refiere al primer punto, Koffka sostiene que las sensaciones son afectadas por el todo del que forman parte. Así, si tenemos un dibujo de un rectángulo, no es lo mismo uno de sus lados por separado, en tanto segmento, que ese mismo lado integrando una línea continua de la que no es separable, el propio rectángulo[120]. Uno podría preguntarse, sin embargo: ¿El lado del rectángulo por separado difiere del mismo lado integrado al todo, en su forma o en su materia? Si fuera en su materia, en efecto, no habría tal *hyle* invariable. Sin embargo, esto no es posible, simplemente porque la materia modificada es otra materia, una *hyle* que pierde algunas de sus propiedades no es la misma *hyle*, sino otra. Dicho de otro modo, si *hyle* es lo que no se ve modificado, por definición es invariable, pues su variación es una *hyle* diferente. Así, si yo pienso en el lado del rectángulo separado o en contexto, no por ello me lo imagino menos negro. Podría suceder que si lo recortara y lo pegara en una superficie más clara, se volviera a mis ojos más oscuro, pero en este caso obtendría otra *hyle*. No tiene sentido hablar de "recortar y pegar una *hyle*" pues la *hyle* no es un objeto, es un contenido real-inmanente, y no puede ser trasladada, separada, etc., sino solamente interpretada, interpretada precisamente como determinación de algo que es recortable, trasladable, etc. Que cada *hyle* sea inmodificable por definición, en el sentido de que la constante modificación del material hylético es descriptible como la sustitución continua de

[117] Román Rabanaque, *op. cit*., p. 129.
[118] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 111.
[119] *Idem*, p. 114.
[120] Gurwitsch, Aron, "Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology", en *op. cit*., p. 25.

una *hyle* por otra, no significa que el de *hyle* no sea un concepto descriptivo, pues se refiere a aspectos específicos de cada percepción, por ejemplo, el color negro visto en este preciso instante, y a diferencia de las sensaciones tal como las entendía Stout, o la escuela de Graz, etc., no es necesario postular ningún tipo de relación causal entre estos "contenidos sensibles" y estimulaciones externas.

Kevin Mulligan, en un artículo dedicado a explorar con detalle las ideas de Husserl acerca de la percepción en *Investigaciones lógicas* y sus relaciones con la teoría de la Gestalt, transcribe un fragmento de esta obra en el cual Husserl señala claramente que la relación con el estímulo, que es el fundamento físico sobre el que se sostiene la hipótesis de la constancia, no es fenomenológicamente relevante. Y aun suponiendo que esta visión esté presente de un modo intelectual, a la manera del empirismo fenoménico que postula sensaciones cuya unión en complejos de sensaciones es lo que llamamos percepción, también adjudicársela a Husserl sería un error, pues él no considera que las sensaciones sean objetos para la conciencia que ya poseen carácter intencional, sino aspectos de vivencias que no son de ninguna manera objetos. Si no se distinguiera entre la sensación y la cualidad análoga pero objetiva que se percibe a través de ella, que es la distinción que aquí está presente, quedaría fuera de juego el elemento interpretativo, el elemento de sentido que Husserl atribuye a la percepción, que organiza sin ser un juicio, se perdería la diferencia que hay entre el aspecto meramente material y el aspecto organizacional que hace que la percepción no sea mera sensación[121]

Sobre la base de las consideraciones precedentes es posible reinterpretar uno de los ejemplos que da Gurwitsch en su crítica a la teoría husserliana[122]. Éste consiste en considerar tres notas musicales, *A*, *B* y *C*, que corresponden a tres sonidos, "a", "b" y "c", respectivamente. Según datos experimentales, hay situaciones en las que, para determinados estímulos auditivos "a", "b" y "c", la sucesión de notas *AB* es percibida por quien las oye como "repetición de la nota *A*", y la sucesión *BC* como "repetición de la nota *C*", mientras que la sucesión *AC* es percibida como "sucesión de dos notas distintas". En las dos primeras sucesiones, la Teoría de la Forma afirma la persistencia del estímulo "b" y la modificación de su efecto sensible *B* en función de su proximidad temporal con respecto a *A* o a *C*[123]. La modificación "funcional" de la sensación *B* es generada, precisamente, en "función" de sus relaciones con las notas *A* y *C*, con las que forma una totalidad perceptiva en cada caso, respecto de la cual no es separable. Desde un punto de vista husserliano, en cambio, el

[121] *Cfr.* VV. AA., *The Cambridge Companion to Husserl*, *op. cit.*, pp. 190-191.
[122] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*, pp. 148 y ss.
[123] *Idem*, p. 150.

ejemplo puede describirse sin recurrir a elementos explicativos tales como "modificación funcional" y "sensación como efecto de una estimulación". En primer lugar, la constatación de "repetición de una misma nota" es de tipo perceptivo, es decir, al hacer esta constatación la *hyle* ya es vivida como objeto percibido, una sucesión de notas musicales. Podría sostenerse que la *hyle B* no es invariable, que se ve modificada en función de la cercanía de *A* y de *C*. Pero las notas no son *hyle*, sino *hyle* interpretada como nota musical, tan objetivas como un color para un pintor. Desde un punto de vista descriptivo, la *hyle* de las dos notas sentidas en el primer caso, es percibida como la misma, nada material diferencia lo que psicofisiológicamente interpretado es el efecto sensible de los sonidos "a" y "b", y lo mismo ocurre con el efecto sensible de la sucesión de sonidos "bc". Sólo por referencia a las estimulaciones que generan las sensaciones correspondientes, es decir, sólo manteniendo la hipótesis de la constancia en una forma debilitada por la aceptación de influencias de lo que la Teoría de la Forma llama "condiciones internas"[124], puede sostenerse que el individuo en cuestión percibe la sucesión *AB* "como" repetición de la misma nota, y *BC* "como" repetición de una nota diferente. En un sentido estrictamente descriptivo, la nota *B*, considerada hyléticamente, no está presente en esta percepción. Sólo se hacen presentes las notas *AA* y *CC*, respectivamente. Cuando Gurwitsch, siguiendo a Koffka, al presentar este ejemplo en *El campo de la conciencia*, pone subíndices a las notas sentidas por el oyente[125], intenta mantener la relación con el estímulo, pero esto es fenomenológicamente superfluo. Si yo describo lo que el oyente percibe, debo decir que "en un caso *AA*, y en el otro *CC*". Ésta es una descripción paradójica sólo si pienso, siguiendo una "hipótesis de la constancia" debilitada, que el estímulo "b" no puede producir ni *A* ni *C*, sólo puede producir en el oyente *B*1=*A* y *B*2=*C* (simplificando la notación de Gurwitsch).

Si bien Husserl, como demuestra la tesis de Rabanaque[126], al desarrollar la fenomenología genética otorgó cierto carácter noemático a la *hyle* o contenido sensible, no lo hizo siguiendo un lineamiento del tipo del adoptado por Gurwitsch, porque éste le atribuye a la *hyle* tal carácter desde la perspectiva de un análisis estático, desde la cual en realidad debe tratarse como contenido real-inmanente de las vivencias, según hemos intentado demostrar. Es verdad que lo que hemos dicho sobre las notas musicales es insuficiente si no aludimos a cuestiones relacionadas con la fenomenología genética. Por ejemplo, sabemos que dos notas son hyléticamente la misma por un proceso de recubrimiento por el cual una

[124] *Idem*, p. 116.
[125] *Idem*, p. 151.
[126] Román Rabanaque*, op. cit*., pp. 254 y ss.

y la otra se superponen y pasa una "a través" de la otra. Las sentimos diferentes, en intensidad creciente, a pesar de ser ambas ejemplares de una misma nota, por un proceso de incremento continuo de cierta "fusión a distancia" que las conecta sin diluirlas en una unidad hylética, etc.[127]. Pero, según veremos luego, no se trata, en estos casos, de una "forma" que modifica los contenidos, sino de una conexión de los propios contenidos que no se presenta como "forma" hasta tanto haya sido aprehendida activamente por el yo para darle el sentido de objetividad trascendente.

En lo referente al punto 2, debemos aclarar que la idea de "percepciones privilegiadas" hace referencia al hecho de que, si se mantiene la hipótesis de la constancia, será privilegiada aquella percepción en la que todos los elementos sensibles que deberían hacerse presentes en virtud de las estimulaciones sufridas por los órganos de los sentidos, lo estén efectivamente, y no en forma latente (inconsciente)[128]. Retomando el ejemplo anterior, privilegiada sería la percepción de una diferencia entre la nota correspondiente al sonido "a" y aquélla que es efecto del sonido "b", en un caso, y las notas correspondientes a "b" y a "c" en el otro. Eliminada la hipótesis de la constancia, este tipo de privilegio desaparece. Sin embargo, así como el dualismo fenomenológico no depende de esta hipótesis psicológica, tampoco depende de ella el criterio husserliano de "percepción privilegiada", que consiste en la percepción propiamente dicha, aquélla que nos presenta a la cosa en "persona", aunque siempre lo haga desde determinado punto de vista. Punto de vista que no implica que puedan superponerse distintas percepciones de lo mismo que sean incompatibles entre sí, pues ello haría estallar al objeto percibido, o haría de su carácter de ser el de lo dudoso. Si bien Gurwitsch aceptó a lo largo de toda su obra estas conclusiones, no las aplicó al análisis crítico de los ejemplos presentados por la Teoría de la *Gestalt* para demostrar que no existen percepciones privilegiadas. Es clásica a este respecto la figura de Rubin[129], que puede ser percibida como el perfil de una copa, o como los perfiles de dos rostros enfrentados. Según Gurwitsch, ambas percepciones son tan excluyentes una de otra, que sólo la referencia a la identidad de las estimulaciones en ambos casos permite sostener que son las percepciones de una "misma" figura[130]. No entraremos aquí a analizar los aspectos puramente sensibles y sus diferencias en una y otra identificación, detallados por Gurwitsch con el fin de atacar la idea de *hyle*. En cierta forma son una complicación del análisis de la diferencia que existe entre el lado de un rectángulo en tanto segmento separado y en tanto integrado al rectángulo

[127] *Cfr.* Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique*, París, Vrin, 2000, pp. 152-157.
[128] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 151.
[129] *Idem*, p. 142-143.
[130] Gurwitsch, Aron, "Some Aspects...", en *op. cit*., p. 14.

como un todo. Interesa sí tener en cuenta que, desde un punto de vista descriptivo, si ponemos entre paréntesis toda referencia de la figura en cuestión a otra cosa (copa, rostros), existe una percepción privilegiada que nos la presenta como lo que es: una mancha negra en una hoja blanca de papel. Hablar de perfiles de objetos o personas en este ejemplo, sería como pensar que podemos rodear con la mano a una persona que aparece en una fotografía. Es verdad que la representación plana es algo tan habitual que se "ve" en una figura el original en forma tan espontánea como se ve el carácter de jarrón en un verdadero jarrón. Sin embargo, es evidente que en el caso de la figura de Rubin no se trata de que elementos sensibles sean inseparables de un todo sensible que les da su sentido o "significado funcional", sino de que la mirada dirigida a lo sensible lo interpreta como determinación de algo que no está ahí, sea una copa, sean dos rostros enfrentados en el marco de una ventana. Como vemos, una descripción de tipo husserliano da cuenta mejor de lo que aquí se percibe, que las descripciones de Gurwitsch basadas en la Teoría de la Forma, demasiado explicativas para ser descripciones.

Diferencias entre la X vacía y el concepto de sustancia

Para Gurwitsch, suponer una X vacía como sujeto de inhesión para sus predicados-determinaciones es volver a la teoría de Locke acerca de la sustancia[131]. Sin embargo, la X de Husserl puede leerse de manera diferente, como centro orientador de un campo de vectores, si queremos tomar una metáfora matemática empleada por la propia Teoría de la Forma[132].

La X vacía puede entenderse como un dirigirse (o un "indicar", como diría Miller[133]) del propio escorzo a un núcleo que requiere otros escorzos para ser identificado como un sentido completo, específico, no general sino singular. Cada escorzo va haciendo que el "qué" del objeto sea cada vez más acotado, tendiendo a convertirse en el "qué" de esto único

[131] A diferencia de otros filósofos modernos, Locke sostenía una concepción débil acerca de las sustancias, calificándolas de "un no sé qué" que mantiene unidas a las cualidades que el objeto presenta a la conciencia. Además, en *Ideas II* Husserl se muestra admirativo con respecto a su obra, lo mismo que en la *Krisis*, si bien nunca deja de criticar su psicologismo.

[132] Gurwitsch, Aron, "The Place of Psychology in the System of Sciences", en *Studies..., op. cit*., pp. 62-63.

[133] Miller, I., *op. cit*., p. 69. Citado por Román Rabanaque, *op. cit*., p. 133. Más que un indicar, debería considerarse correlato de ese indicar, algo que Miller no tiene en cuenta debido a que sigue la interpretación de Smith y Mc Intyre.

de lo que sólo tenemos una visión parcial, y del que nunca tendremos una visión completa desde todos los puntos de vista posibles. Esa X, sin embargo, hace que, aun sin mostrar su "qué" completo, cada núcleo noemático sea el concreto sentido de algo. La X individua desde un principio al objeto, como indican D. W. Smith y R. C. Mc Intyre al formular su crítica a la teoría de Gurwitsch[134] . La *hyle* no lo individua, pues si la identificación inicial estalla puede aparecer como mera ilusión o como determinación de otro objeto. Al aceptar la teoría atributiva del objeto, Gurwitsch debía suponer que en cada momento se presentan de algún modo todos sus predicados, para que no pierda su carácter de objeto singular. Se encontró así, sin saberlo, en una situación complicada, que Leibnitz sólo pudo resolver postulando las mónadas como entidades metafísicas que contienen tanto sus predicados intuibles, las pasiones en el sujeto-mónada contemplador, como los ocultos a la mirada actual, presentes en el observador en la forma de pequeñas percepciones[135], idea ésta última que el conciencialismo fenomenológico impide aceptar[136], al menos tal como lo entiende Gurwitsch al criticar la postulación de "inobservables" en las obras de Hume y James.

Volviendo al tema de la identidad del objeto, para tomar un ejemplo que Gurwitsch interpreta de otra manera[137], cuando alguien me llama, al pedirle que repita lo que dijo, en muchos casos no intento identificar mejor lo dicho, sino tener tiempo para constituir al "quién", al sujeto de emisión, con la ayuda de otro sentido, el de la vista, y de esta manera lo dicho por él se convierte en una de sus determinaciones accidentales, que me indica la presencia de alguien a quien sólo puedo identificar mediante otras apariciones suyas. El hecho de que la llamada pueda haber procedido de un aparato muestra hasta qué punto una determinación es relativamente independiente con relación a las otras, y sin embargo esa determinación no deja de ser determinación de algo, sea ello lo que fuere. Ese algo es la X vacía[138]. Es lo que hace que el color que veo no sea mío, ni puro color, ni "coloridad" en abstracto, sino color-de-algo. Cuando digo "hace frío", el frío ya no es real-inmanente,

---

[134] Miller, I., *op. cit*., p. 69. Citado por Román Rabanaque, *op. cit*., p. 133. Ver nota anterior.
[135] Leibniz, G. W., *Escritos Filosóficos* (Editados por Ezequiel de Olaso), Bs. As., Ed. Charcas, 1982, p. 322.
[136] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op cit*., pp. 187-188. Husserl, sin embargo, acepta elementos inconscientes en su obra de madurez. Pero no al punto de creer en un infinito actual de pequeñas percepciones al estilo leibniziano.
[137] *Idem*, pp. 168-169.
[138] Como indica Husserl en *Ideas II*, los sentidos no siempre coinciden entre sí, pero lo que llamamos cosa real es una identidad que exige coherencia para que esas apariciones sean apariciones de lo mismo, sin lo cual no habría una diferenciación entre apariencia y realidad y entre forma "normal" u óptima y formas anormales de percepción del objeto, diferenciación que en la interpretación de Gurwitsch no tendría sentido, pues la incoherencia lo es sólo en referencia a una identidad supuesta que no puede aparecer, por ser, precisamente, identidad, en formas que no coincidan entre sí. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997, pp. 105 y ss (pp. 73 y ss.).

tampoco es sólo un sentido como correlato ideal-trascendente (de un acto de ideación, por ejemplo), es un atributo de algo que no soy yo, el ambiente en el que estoy sumergido. Eso es así, aun cuando la experiencia ulterior puede hacer estallar el objeto, haciendo, por ejemplo, del frío una sensación mía por estar yo con gripe.

La X como polo de identidad del objeto es el "algo" del que sus determinaciones en escorzo pueden predicarse, no "una unidad" de estas determinaciones, pero tampoco poseedor de una existencia separada, como sí lo era la sustancia para los filósofos de la modernidad, incluido Locke. Es lo que Husserl dice en *Ideas I*[139].

Si un objeto de lejos, y el mismo objeto de cerca, son *noemata* distintos, no puedo acercarme, alejarme, o girar alrededor de los *noemata*, ni de su unidad total (el objeto mismo, para Gurwitsch), pero sí puedo alejarme de, o acercarme a, un objeto, y verlo girando a su alrededor. A diferencia de la situación descripta por Smith y Mc Intyre, criticada con razón por Rabanaque[140], los ejemplos precedentes no conducen a pensar el objeto como algo "fuera" de los *noemata*, sino como un elemento nuclear específico en ellos, no equiparable con su totalidad sistemática.

El objeto, entonces, se presenta como otra cosa que su aparecer ante la conciencia en cada caso, e incluso como algo distinto que la coherencia de sus apariciones, coherencia que también existe entre los correlatos de actos dirigidos a objetos temáticamente relevantes en relación con el objeto en perspectiva, el noema en cuestión. Esa otra manera de presentarse el objeto o, más exactamente, de ponerlo en la presencia, que no puede reducirse tampoco a su espacialidad, como pretende hacerlo Gurwitsch[141], pues el objeto puede moverse sin dejar de ser percibido como el mismo, esa otra manera, decíamos, es lo que Husserl llama X vacía.

En "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego", Gurwitsch da un ejemplo que permite distinguir entre el "qué noemático" o tema, y las cualidades (accidentales) de un objeto percibido: basta con que identifiquemos cierto objeto en la oscuridad como un hombre, para que se nos aparezca como teniendo que tener algún color y estatura, como teniendo que estar de frente o de atrás, etc.[142]. Igualmente, si vemos una mancha en la oscuridad y nos preguntamos qué es eso, sabemos que hay un "qué" (un algo), pero al no saber qué es (su "qué noemático") tampoco podemos enlazar lo visible de él (la mancha) con los otros aspectos que en otras condiciones pudiera presentar a nuestra mirada. Ese "qué" es

[139] Husserl, Edmund, *Ideas..., op. cit*., pp. 312 y ss. (pp. 320 y ss.).
[140] Mc Intyre y Smith, *op. cit*., p. 158. La crítica de Rabanaque en Román Rabanaque, *op. cit*., pp 132-133.
[141] Gurwitsch, Aron, *El campo..., op. cit*., p. 317.
[142] Gurwitsch, Aron, "Phenomenology of Thematics...", en *Studies..., op. cit*., p. 187.

una X que indica que de alguna cosa se trata (su qué noemático), pero no podemos identificarla.

Yo veo una manzana. Pero lo que veo no me basta para saber qué hay al otro lado: una manzana podrida, un agujero con gusano, sin gusano, una mancha de pintura, la falta de la mitad, etc. Lo que hay ahí no está contenido en lo que veo. Gurwitsch diría, sin embargo, que tengo el "qué noemático" en cuestión, los caracteres que hacen que lo que veo sea una manzana (identifico las características formativas del noema, su estructura típica). Pero si muerdo la manzana y descubro que es de cera, lo que percibí antes como su "qué noemático" pasa a convertirse en un conjunto de cualidades accidentales. Al fin y al cabo, cuando veo algo, lo único que puedo afirmar con cierta seguridad es que ahí hay algo (X vacía), al tiempo que identifico espontáneamente su "qué noemático" en función de mis experiencias pasadas.

Los análisis precedentes nos llevan a la conclusión de que la descripción que hace Husserl de los objetos como polarizados en torno a una X vacía, es una verdadera descripción, y no puede suplantarse por explicaciones si deseamos permanecer dentro del dominio de la fenomenología en tanto disciplina eidético-descriptiva.

LA INTERPRETACIÓN DE GURWITSCH A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Más allá de las críticas que hemos realizado a los aportes de Gurwitsch a una conceptualización más clara del sentido del noema en la fenomenología de Husserl, debemos aceptar que algunas de sus observaciones son correctas, y permiten iluminar aspectos de la fenomenología que sólo conocían aquellos que tenían acceso a los manuscritos de Husserl. A medida que la fenomenología se desarrollaba en distintas direcciones, Husserl terminó renunciando a encargarse de la publicación de sus escritos, que reservó a sus discípulos. Así, la obra *Experiencia y juicio* fue encargada a Ludwig Landgrebe, si bien Husserl se ocupó de revisarla antes de que fuera dada a la prensa. No hay duda de que los aportes de la teoría de la Gestalt a la psicología descriptiva son muy importantes, y bien podrían considerarse estímulo para la búsqueda de algunos aspectos de la subjetividad trascendental, en la medida en que el propio Husserl, en la *Krisis*, estableció un paralelismo entre psicología descriptiva y fenomenología trascendental. Si bien, como hemos aclarado, esta teoría es incapaz de alcanzar el dominio de la percepción de objetos tridimensionales y la constitución de significados lingüísticos sobre la base de los sentidos perceptivos, es indudable su eficacia a

la hora de exponer características de lo que Husserl, en sus últimos escritos, llamó "campos de sensaciones". Si bien el principio de continuación apropiada no puede identificarse sin más con el horizonte interno del objeto percibido, sin duda establece una incipiente idealidad en el ámbito inmanente de los objetos fenoménicos, idealidad que posibilita, a partir de nuevos actos de conciencia, la constitución de idealidades objetivo-trascendentes. Es claro que las síntesis de identificación a distancia que organizan la sensación, al igual que otras síntesis pasivas, son incipientes referencias de Husserl a esos mecanismos anónimos que operan en el ámbito de los objetos fenoménicos, como el clásico ejemplo del triángulo incompleto, y la distinción de una figura sobre la base de un trasfondo y el sentido relativo de las relaciones entre figura y fondo posibilitan la percepción alternada de caras y un jarrón en el ejemplo que mencionábamos anteriormente, y que Gurwitsch consideraba un claro argumento a favor de la idea de que las sensaciones son inescindibles respecto del sentido que cobran en el proceso perceptivo. Sin duda, hablar de sensación previa a la percepción es una abstracción que se hace sólo a los fines del análisis. Pero esa distinción es necesaria a la hora de comprender la relación de fundamentación entre las distintas formas de la idealidad, cuyas fronteras son borradas en la obra de Gurwitsch, con las dificultades consiguientes que señalábamos más arriba. Más allá de las críticas, sin embargo, coincidimos con Gurwitsch en pensar que hay una cierta continuidad entre sensación y sentido perceptivo, que se manifiesta en los escritos inéditos en lo que Husserl habla de idealidad en los datos hyléticos, por un lado, es decir, considera que el material sensible es constituido y consta de una plenitud momentánea que se extiende como mensión vacía hacia retenciones y protenciones. Y por otro, plantea a menudo el carácter inmanente del sentido, sobre todo del noema instantáneo sobre el que se constituye la unidad de los distintos aspectos del objeto percibido. Sin embargo, esta inmanencia se mantiene en Husserl, más allá de la sensibilidad instintiva previa a la distinción entre yo y otro, algo que en Gurwitsch no ocurre, pues el carácter ideal del sentido termina por absorber al dato hylético mismo en su concepción de la contextura estructural. La necesidad de mantener ambos términos a pesar de su continuidad progresiva muestra que en Husserl existe la conciencia de un movimiento entre ambos términos, movimiento que en Gurwitsch se diluye en una unidad sentido-sensación indiferenciada[143].

[143] Husserl señala, en *Ideas II*, que, aunque las sensaciones, la propia corporalidad y la "posesión" del yo no se identifican con el yo puro, tampoco se le "enfrentan" como el mundo externo y sus apariciones, y por lo tanto estos elementos no pueden ponerse sin más del lado noemático. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, *op. cit.*, p. 262 (p. 215).

Por otro lado, aun en la admisión de una estructuración de los datos hyléticos de acuerdo con la fenomenología genética hay una diferencia muy importante con la posición de Gurwitsch: es la materialidad misma de los datos, y no una forma que los asimila en una totalidad superior, lo que origina aquello que Husserl entiende por "leyes de asociación". No se trata de una *Gestalt* que diluye los límites de los contenidos, sino que los contenidos mismos destacan y afectan por esta autoorganización que los hace fusionarse en una unidad protoobjetiva y destacar a partir de un fondo homogéneo[144]. Cuando la síntesis pasiva se produce a la distancia, también por iniciativa de estos elementos real-inmanentes y en su propio contenido, se mantiene la identidad de cada uno, pero surge una relación entre ellos, una especie de fusión a distancia, que es la puesta en par. Para Husserl ella explica la presencia del otro en mí sin dejar de ser otro (empatía) y es la manera en que reaparece en la obra tardía la idea del primer Husserl acerca de un "factor figural" que hace de la pluralidad de elementos un objeto único (la *Verschmelzung* de Stumpf)[145]

A pesar de todo, la interpretación de Gurwitsch tiene ciertas ventajas sobre las posteriores: da cuenta de la preeminencia de la percepción en la exposición de Husserl, incluso en sus escritos más maduros, establece una cierta continuidad entre todo lo que Husserl llama "noemático", no reduce la teoría a un realismo ingenuo en la medida en que mantiene el carácter ideal del sentido perceptivo, y comprende que lo ideal sólo es real en la medida en que "encarne" en contenidos sensibles, es decir, en la medida en que lo ideal "se exhiba" en y a través de contenidos subjetivos, real-inmanentes.

[144] *Cfr.* Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, pp. 144 y ss.
[145] *Cfr. Idem*, p. 151, especialmente las notas 1 y 2.

CAPÍTULO III: LA INTERPRETACIÓN FREGEANA DEL NOEMA

EL NOEMA COMO SIGNIFICADO DEL ACTO EN LA OBRA DE SMITH Y MC INTYRE

Después del desarrollo de la interpretación de Gurwitsch acerca del noema, que fue considerada canónica durante mucho tiempo, la aparición de la interpretación de Føllesdal logró una importante adhesión de parte de quienes estaban interesados en traducir los resultados más importantes de la fenomenología a un lenguaje analítico. En esta dirección es fundamental el trabajo desarrollado por dos autores, Smith y Mc Intyre, quienes se encargaron de leer la totalidad de la obra de Husserl en los términos en los que lo había empezado a hacer Føllesdal, con un éxito considerable. Es por eso que debemos dedicar un capítulo al análisis detallado de la obra de estos dos estudiosos de la fenomenología.

Husserl y la intencionalidad

Ya en la introducción a la obra *Husserl and Intentionality*, en la que desarrollan por extenso las tesis que expusieran antes en algunos artículos, los autores sitúan la perspectiva desde la cual la obra de Husserl será leída. Señalan que **además** de ser influidos por cosas, estados de cosas y otras personas, los sujetos somos conscientes de todo ello, y ese "ser conscientes", que es el tema fundamental de la filosofía de la mente, es lo que trataría de reflejar el concepto de intencionalidad. Consideran además que la epojé es una especie de "reflexión interna"[146] que nos pone en contacto con los contenidos de la conciencia.

Para los autores la importancia de la fenomenología es que se presenta como una teoría de la mente alternativa frente a las aceptadas habitualmente en el mundo angloparlante, una teoría elaborada desde el punto de vista de la "primera persona", con la ventaja de que permite considerar la intencionalidad sin tener que aceptar una ontología fisicalista como la

[146] Smith, D. W., y Mc. Intyre, R., *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Languaje*, Dordrecht/Boston/London, Reidel Publishing Company, 1982, p. xiv.

que está presente, por ejemplo, en la concepción representacionista, **similar, según ellos,** a la husserliana, desarrollada por la ciencia cognitiva.

Aquellos filósofos que se dedican a estudiar cuestiones intencionales, especialmente actitudes proposicionales como la creencia (creo oír el timbre pero ¿está sonando realmente?), se ven en problemas al tratar de establecer cuáles son los objetos de esas actitudes. Husserl presentaría una alternativa viable al centrarse, más que en los objetos, en los **contenidos** de los actos (mi acto de percepción es la percepción de un timbre que suena, aunque lo que realmente está sonando pueda ser el escape de una motocicleta). Esos contenidos son los que establecen relaciones intencionales entre la conciencia y los objetos ordinarios, físicos, y son identificados por los autores con el **noema**. El noema es definido como la forma o el contenido **abstracto**, del acto, que encarna la forma en que el objeto se hace presente o es intencionado en la experiencia. Este contenido que puede ser compartido por otros actos, es considerado por Husserl como un **significado o sentido**, y , como señala Føllesdal, sería **similar** al sentido (*Sinn*) en la terminología de Frege[147]. Esta identificación entre noema y significado permite que la teoría fenomenológica de la mente sea considerada por los autores también como una teoría del significado y del lenguaje.

El noema **prescribe** el objeto, y si ese objeto existe, el noema es lo que hace que el objeto sea intencionado por el acto. En el lenguaje funcionaría de manera análoga. Husserl habría desarrollado una teoría "fregeana" al distinguir en este ámbito el sentido del referente, al considerar al lenguaje como la expresión de un pensamiento. Estos "pensamientos" son los noemata de las distintas experiencias intencionales. Los noemata le dan al lenguaje su referencia, al **prescribir** determinado objeto. De esta manera, el significado lingüístico y el contenido de los actos intencionales quedan identificados. Cuando hablo de mi experiencia de sentir al timbre sonar, el sentido de mi expresión y el sentido de la experiencia que ella describe son el mismo sentido.

Para los autores la epojé es un método que permite captar esos significados. Pero el significado puede ser explicado explicitando además el horizonte de la experiencia. El horizonte puede entenderse en dos sentidos: en primer lugar, como el rango de posibles experiencias futuras del mismo objeto considerado desde distintos puntos de vista en una manera que debe ser compatible con el contenido de la experiencia dada (en una línea verificacionista o pragmatista). Así, yo puedo acercarme al patio, ver el timbre, tocarlo, etc. En segundo lugar, también puede entenderse como el conjunto de posibilidades abiertas por

[147] *Idem*, p. xvi.

la experiencia con respecto a los estados y relaciones que el objeto puede presentar y que son compatibles con lo que el contenido de la experiencia actual prescribe (algo que puede analizarse en términos de "mundos posibles"). En algún mundo posible yo estoy en el patio mirando el timbre, del cual en este momento y en este mundo sólo tengo una experiencia auditiva.

Relaciones entre intencionalidad e intensionalidad

Los autores comienzan su estudio aclarando que, a diferencia de Brentano, Husserl no se propone defender que todos los sucesos mentales sean intencionales. Los "materiales sensoriales" o datos hyléticos no lo son. Pero éstos son estudiados por el filósofo en la medida en que forman parte de complejos mentales que poseen carácter intencional, como ocurre en la percepción. Los fenómenos intencionales de la conciencia exclusivamente reciben el nombre de "actos", sin que los autores vean en este carácter de ser "actos" otra cosa que, precisamente, su dirección objetiva, es decir, su carácter de "estar dirigidos a objetos".

El acto es considerado purificado de toda relación no intencional con su entorno natural. Es sólo el componente "experiencial" el que cuenta aquí, por ejemplo, en la percepción que tengo de un timbre que suena, independientemente de que "de hecho" esté sonando o no. En el uso ordinario podemos referirnos, en cambio, al componente causal, es decir, al hecho de estar siendo estimulado nuestro órgano sensible por un objeto físico, real, exterior a nosotros. El uso puramente fenomenológico se da, por ejemplo, cuando decimos que "Smith oyó sonar el timbre", cuando el estímulo fue otro o no hubo estímulo (como en el caso de una alucinación).

Las especies de actos son identificadas por los autores con lo que Husserl llama "carácter tético" del acto: Percepción, juicio, imaginación, etc. En el acto, dicen ellos, el yo (el sujeto de conciencia) intenciona un objeto.

Yendo a su propia interpretación, Smith y Mc Intyre señalan que en Husserl no existe la idea de objetos intencionales entendidos como objetos en un sentido no usual. Los objetos a los que la conciencia se dirige son los objetos ordinarios[148]. Se basan en párrafos en los que Husserl rechaza la distinción entre cosa y objeto intencional. Las diferencias en los objetos de distintos actos es una diferencia en los objetos reales a los cuales los actos se

[148] *Idem*, p. 5.

dirigen, y que están presentes en la rica ontología husserliana, comprendiendo individuos naturales (cosas o personas) en el caso de la percepción o el recuerdo, entidades abstractas o esencias en el caso de pensamientos o actos de imaginación, e incluso entidades abstractas de tipo "significado" (noemata), noesis y datos hyléticos, en el caso de los actos reflexivos de segundo orden, especialmente en el caso de la reflexión fenomenológica. Esta aclaración es sumamente iluminadora acerca del enfoque de Smith y Mc Intyre, pues los ubica en la perspectiva de *Investigaciones lógicas* y los hace pensar que el descubrimiento de la epojé sólo contribuyó a aclarar el estatuto ontológico del contenido mediante el cual los actos "prescriben" sus objetos. Además, los autores señalan que, para evitar problemas derivados de la liberalidad de esta ontología, como su interés se centra en este texto en los actos proposicionales, sólo habrá lugar para los estados de cosas concretos en los que se ven involucradas personas y objetos físicos.

Los autores consideran necesario distinguir inicialmente entre dos tipos de actos (que corresponden a los que Husserl llamara en *Investigaciones lógicas* actos monotéticos y politéticos). Estos son los actos proposicionales, descriptos de manera habitual poniendo tras el verbo intencional una cláusula "que", o cláusula proposicional (para tomar un ejemplo de los autores, recordar "que" el Monte Blanco es el más alto de los Alpes), y los actos dirigidos al objeto de modo directo (*object-direct acts*), que son descriptos agregando al verbo intencional una frase sustantiva (por ejemplo, recordar *al* profesor del colegio), aclarando que no siempre la gramática refleja esta diferencia adecuadamente, es decir, que no están distinguiendo enunciados sino tipos de actos. Si bien algunas especies de actos sólo pueden ser proposicionales, otros, como el percibir, el recordar o el imaginar, pueden ser dirigidos directamente a objetos o pueden ser proposicionales también. Los autores se centran en los proposicionales, si bien entienden que lo que dirán se aplica a ambos tipos de actos por igual.

Los actos proposicionales, señalan los autores, coinciden con aquello que Bertrand Russell y otros han llamado "actitudes proposicionales"[149] (creer que, juzgar que, etc.). La única diferencia sería que los actos son eventos mentales de duración limitada, mientras que las actitudes son estados o disposiciones, y para los autores la diferencia carece de mayor importancia (aunque las **actitudes** parecen en este sentido corresponder más bien a habitualidades sedimentadas y reactivables).

Algunos actos proposicionales están dirigidos al objeto de dos maneras distintas. Por ejemplo, si yo juzgo que Juan es viejo, lo que es primariamente intencionado en mi

[149] *Idem*, p. 8.

proposición es el hecho de que Juan sea viejo, es decir, un estado de cosas, mientras que lo que secundariamente es intencionado es el propio Juan (el objeto físico o persona acerca del cual estoy hablando). Algunos juicios no tienen esta dualidad (por ejemplo, cuando hablo de estados de cosas generales, como "todos los hombres son mortales"). Pero lo importante es que, según los autores, Husserl trata estos objetos secundarios de los juicios como los mismos que son objeto primario de intenciones monotéticas como la percepción de Juan. De esta manera, el análisis de los actos proposicionales abarca también a los actos de dirección objetiva directa. No es casual, sin embargo, que los ejemplos de Husserl, como admiten los autores, sean mayoritariamente de esta última clase.

La intencionalidad de los actos, prosiguen los autores, puede entenderse como un tipo de relación entre personas (o actos) y distintas clases de objetos. Caracterizar lo peculiar de "ser consciente alguien de algo" implica distinguir, dentro de todas las relaciones, aquellas que se caracterizan por ser, precisamente, intencionales, pues que estén relacionadas con objetos no nos dice nada acerca de su naturaleza. Para algunos la diferencia está en que los objetos a los que se dirigen los actos no son los habituales, pero esto no permitiría abarcar los casos, como la percepción, en los que son precisamente los objetos ordinarios aquellos a los que la conciencia se dirige. Para los autores no hay en Husserl una idea de **objeto intencional** como clase especial de objetos. Lo peculiar está en las relaciones intencionales mismas, en el hecho de que son independientes de la existencia de los objetos con los cuales relacionan a los sujetos, y que son dependientes de la "concepción" que se tenga del objeto. Y si bien señalan que Husserl da pie para pensar que no sea, la de intencionalidad, una relación (pues tratarla así sería sustancializarla, y alejarse de la epojé que suspende toda alusión a la existencia actual de una tal relación), los autores prefieren, sin mayores aclaraciones, tratarla como una relación de un tipo especial, aclarando que el problema fundamental será luego explicar cómo es posible una relación así, tan metafísicamente inusual.

Una relación no intencional entre dos cosas puede darse sólo si ambas existen (por ejemplo, Smith es más grande que el cartero si Smith y el cartero existen). En el caso de las relaciones intencionales, el sujeto del acto debe existir, pero no es necesario que exista el objeto al cual se dirige. El párrafo en el que Husserl explicita esto es tomado de *Investigaciones lógicas*, obra en la cual Husserl pensaba aun en la posibilidad de intenciones vacías, en particular en el ámbito del juicio. Allí sostenía que un juicio acerca de un círculo cuadrado tiene sentido porque el sentido es algo que está en el acto. Pero luego de la epojé empieza a hablar de objetos absurdos y contradictorios.

Los autores señalan que uno puede ver un elefante rosa sin que ese elefante exista. La no-existencia del elefante rosa no le quita nada a esa relación intencional. De la misma manera, si un juicio puede ser falso, es porque puede existir su objeto secundario sin existir el primario. Esta idea la toman de Chisholm. Lo que no tienen en cuenta es que esta posición inaugura la posibilidad de que no haya ningún objeto real, después de todo, en ningún caso, ni siquiera en la percepción.

La relación no intencional es independiente de cómo concibamos las entidades con las cuales nos relacionamos. Y las maneras de concebirlas, en general, son muchas (como muestra el clásico ejemplo dado por Husserl acerca de Napoleón, como el que salió victorioso en Jena, o el que perdió en Waterloo). Por ejemplo, del hecho de que Smith sea o no del mismo tamaño que Napoleón se sigue que lo es o no lo es en relación con el vencedor de Jena, pues los dos, Napoleón y el vencedor de Jena, son el mismo individuo. Pero esto no pasa con las relaciones intencionales. La **concepción** traduce aquí la "*Auffasung*" (aprehensión) de Husserl. No es lo mismo esperar la llegada de una mujer que esperar la llegada del autor de cierto libro, si no se sabe que ambos son la misma persona. Smith y Mc Intyre concluyen que "la intencionalidad es la conciencia "de" algo "como" concebido de un modo particular"[150]. La "concepción", aclaran los autores, no tiene por qué ser una caracterización descriptiva del objeto. Puede ser su captación (*acquaintance*, término russelliano) intuitiva desde cierta perspectiva en la que se presenta según cierto aspecto suyo y no otro, como en el caso de la percepción. Si esperamos a alguien pensando sólo en el nombre, la concepción está en un trasfondo de información o creencias no articulados activamente en la intención. La forma correcta de dar cuenta de esta concepción es mediante la idea de un noema mediador a través del cual el objeto es intencionado por el acto.

Debido a la dependencia de una concepción, la individuación de una intención sólo puede lograrse mediante una descripción que tenga en cuenta esta concepción. Así, en el caso de un acto dirigido directamente a un objeto, diremos que "*e* intenciona *o* concebido como *p*" donde *p* es un predicado simple o complejo que indica las propiedades que el sujeto concibe que son poseídas por el objeto. También puede directamente decirse que "*e* intenciona *p*", siendo *p* una descripción definida. Veremos que esta y otras especificaciones traen el problema de confundir la descripción con aquello que se describe, pues en el caso de la percepción lo que hacemos es convertir el aspecto que presenta el objeto desde cierta

[150] *Idem*, p. 14.

perspectiva en una descripción que en realidad sólo está presente explícitamente en los actos predicativos, como el acto de juzgar.

En el caso de los objetos trascendentes, la concepción prescribe del objeto sólo una pequeña parte de lo que es **actualmente verdadero** de él. La **evidencia** perceptiva de la existencia de un objeto natural es siempre incompleta e inadecuada, pues sólo es perceptible desde cierta perspectiva. Las propiedades con las que es concebido son menores y menos específicas que las que tiene **realmente**, lo que hace que el objeto trascendente, tal como es intencionado en un acto dado, sea parcialmente indeterminado[151]. Lo incompleto es lo intencionado del objeto, y no el objeto mismo, que posee aspectos que están implícitos en la concepción y pueden determinarse ulteriormente.

Cuando el acto falla en prescribir una entidad determinada como objeto intencionado por el acto, hablamos de un acto cuya intención es indefinida (por ejemplo, cuando el dueño de un negocio espera la llegada de su cliente número 1000). Las intenciones definidas, en cambio, presuponen que el sujeto del acto conoce quién o cuál es el objeto de la intención, es decir, es capaz de individualizarlo. Para esto es necesario un trasfondo de creencias que permita la identificación. Además, existen grados de identificación. Otra manera de lograr la identificación (que, por otro lado, está siendo presupuesta más que explicada) es la captación (*acquaintance*) de un objeto en la percepción.

La definición perceptiva es un caso de definición intuitiva, pues hay otros casos, como el recuerdo o la intuición categorial. La existencia de actos indefinidos, según los autores, no fue casi tratada por Husserl. No tienen en cuenta que para Husserl la individuación está dada por la X, y no tiene sentido plantear filosóficamente que el conocimiento de n número de propiedades individualiza de un modo en que no lo hacen n-1. Para Husserl ninguna individualidad es segura, pues cada objeto puede terminar siendo ilusión. Lo que otorga consistencia individual es cierta coherencia y cierta permanencia en el tiempo que permite un reencuentro que nos da datos nuevos. Además, a veces creemos que basta tener el nombre de alguien para saber quién es, y que no sabemos quién es aunque conozcamos dónde vive, dónde trabaja, qué hace, etc.

[151] Es notable cómo, en este caso, Smith y Mc Intyre se van apartando de su posición inicial, que acentúa la independencia frente a la existencia del objeto, por la vía de la concepción-dependencia, hacia una posición casi opuesta, que plantea que toda intención busca captar un objeto trascendente a la conciencia, pero siempre lo hace parcialmente, y nunca con una evidencia total acerca de su existencia. Decimos que es una posición diferente, y cuestionable, porque supone que el objeto tiene *actualmente* mucho más de lo que sabemos de él, algo que es verdadero en sí de él independientemente de nuestro conocimiento. Husserl sólo plantea la indeterminación del horizonte, y no afirmaría que ese horizonte sólo existe para nosotros, que no podemos llegar a lo que "actualmente" la cosa esconde. El horizonte, para ellos, es horizonte del acto, y no del objeto. Pero presentan a su favor algunas citas, que son todas previas a la epojé.

El resto del Capítulo I lo dedican los autores a mostrar las relaciones que hay entre las cuestiones ontológicas relativas a la intencionalidad y las cuestiones referentes a intensionalidad trabajadas por la línea analítica en el contexto de los enunciados de acto, o enunciados que describen actos de conciencia. Lo que intentan probar es que los problemas relacionados con estas descripciones derivan del tipo especial de los actos que están describiendo, que son actos intencionales. Toman como base la distinción de Carnap entre contextos extensionales y contextos intensionales. Los primeros serían, por ejemplo, los de tipo "no es el caso que…", cuyo valor de verdad depende del valor de verdad de la proposición que sigue, proposición cuya verdad, a su vez, depende de la verdad de sus componentes, es decir, de la denotación de estos elementos. Los contextos intensionales, serían, por ejemplo, los del tipo "es necesario que…", en los que esa propiedad de verificación no se cumple. Son también contextos intensionales aquellos que involucran verbos del tipo ver, creer, etc., para los cuales no valen los principios de sustitución de idénticos y de generalización existencial. Puede considerarse, entonces, que los enunciados de acto son un tipo de enunciado modal, y hablar entonces de modalidad intencional. La ventaja es que esto permite asignar a ellos las propiedades lógicas y semánticas que se han descubierto con respecto a los operadores modales.

Algunos enunciados de acto atribuyen a una persona cierto acto o actitud proposicional. Pero siguiendo a Husserl, hay que considerar más básicos los casos de dirección directa al objeto, en los cuales es una frase nominal la que describe aquello a lo que el acto se dirige. De todos modos, como los enunciados de actos directos también son intensionales, los autores concluyen que pueden identificar la distinción entre intensional y extensional como contraparte lingüística de la distinción entre fenómenos intencionales y no intencionales (aclarando que algunos contextos intensionales no son intencionales en sentido fenomenológico, como en el caso de las modalidades).

Smith y Mc Intyre muestran que las características antes mencionadas, es decir, la falla de la sustitución de idénticos y de la generalización existencial (no en su forma *de dicto*, aclaran, sino en su forma *de re*) pueden explicarse, respectivamente, por el carácter dependiente de la concepción y por el carácter independiente de la existencia de las relaciones intencionales que el enunciado de acto describe. Así, yo no puedo deducir de "Smith cree que el autor de este libro es un filósofo" el enunciado "Smith cree que la persona que se ha encontrado en la tabaquería es un filósofo" si Smith desconoce que ambos son la misma persona. Y en cuanto a la existencia, del hecho de que "Smith cree que hay una fuente de la juventud en Florida" no puedo deducir que "Existe algo que Smith cree que está en

Florida", pues no hay tal fuente de la juventud en ese estado americano, ni en ninguna otra parte. Igualmente, de "Sherlock Holmes cree que el asesino consumía belladona" no se sigue que "Hay un individuo que Holmes cree que consumía belladona". En este caso no parece haber diferencias con el caso anterior, salvo porque además la concepción hace indeterminado al individuo. Los autores señalan que lo mismo vale para casos que no son proposicionales. Así, del hecho de que "Smith vio a su vecino" no se sigue que "Smith vio al asesino", porque Smith puede no saber que era el asesino, es decir, no lo vio "como" asesino sino "como" su vecino.

Al considerar que la intencionalidad es una relación con determinadas características ontológicas, y que las cuestiones antes mencionadas acerca de la intensionalidad son de carácter lógico y semántico, pues tienen que ver con las relaciones entre las palabras y el mundo, los autores piensan que la ontología de la intencionalidad permite la resolución de los problemas ligados con la existencia de contextos lingüísticos intensionales. Pero que la intencionalidad sea una propiedad ontológica o metafísica de cierto tipos de entidades, los actos de la mente, no parece ser la posición asumida por Husserl, quien ya desde *Investigaciones lógicas* se propuso abstenerse de presuposiciones metafísicas en el tema específico de la intencionalidad, enmarcándose dentro de lo que un analítico llamaría cuestiones epistémicas. Habría que determinar, en todo caso, si esas cuestiones epistémicas, junto con las lógicas, son explicables fenomenológicamente sobre la base de ciertas ideas ontológicas acerca de las relaciones que se dan entre mentes y cosas que les son exteriores, o si, al contrario, la ontología está para Husserl obligada a referirse sólo a aquellas relaciones que cabe aceptar dentro de su enfoque epistémico de abstención frente a todo supuesto y de suspensión de la tesis que acompaña toda experiencia, perceptiva o proposicional, de un objeto (de conciencia). Además, la exposición clara y hasta diáfana de los conceptos de Husserl sobre el tema de la intencionalidad traducidos a lenguaje fregeano, en una interesante dialéctica en la que algunos aspectos de la teoría fregeana del sentido son leídos, a la vez, fenomenológicamente, adolece de una falta de fluidez y parece incapaz, como veremos, de abarcar la totalidad de las capas noemáticas, y de vincular con ellas distintos aspectos noéticos.

La teoría husserliana en el contexto de las teorías de la intencionalidad

Antes de centrarse en la teoría de Husserl acerca de la intencionalidad, los autores intentan ubicarla en el contexto de otras teorías contemporáneas de la intencionalidad, que

plantean una explicación en términos del objeto al cual la conciencia se dirige, y no del tipo de relación establecida. Los autores tratan de demostrar que, si bien la de Frege pertenece también a esta categoría, su concepción puede interpretarse en términos del sentido como entidad mediadora y no como objeto intencional, lo cual les dará pie para leer también a Husserl en estos términos. Es, sin embargo, discutible que estas sean las dos únicas opciones, y que Husserl haya optado precisamente por la segunda posición, teniendo en cuenta que los términos "objeto intencional" son de uso tan común en su obra como en las de Brentano y Meinong[152], mientras que no hay una explícita formulación de una concepción mediadora. La única excepción sería si consideramos que la esencia de la materia del acto media con el objeto del acto, lo cual sólo puede decirse de los actos significativos en *Investigaciones lógicas*, o cuando Husserl dice que el acto se dirige *en y a través del* ***sentido*** del noema a su objeto, lo cual no nos habla de otra mediación que no sea con otros noemata que tienen la misma X compartida. Más bien Husserl parece pensar, no en una relación ordinaria con un objeto no ordinario, ni en una relación no ordinaria con un objeto ordinario, sino en una relación no ordinaria con un objeto no ordinario, sobre la base de los cuales, relación y objeto, se constituyen las relaciones ordinarias con objetos ordinarios, lo causal como forma límite de lo motivacional, la cosa como forma límite del objeto intencional (tal como son presentados, según veremos, en *Ideas II*). Esta posición sólo es concebible si ponemos entre paréntesis toda relación ordinaria con cosas ordinarias. Y Smith y Mc Intyre parecen replantear los problemas que, según su reconstrucción racional, habrían intentado resolver los filósofos en el contexto de cuyas obras ubican la obra de Husserl, en términos que son previos a la epojé. Sin la epojé, parece ridículo atribuir a los noemata el carácter de "ser distintos de los existentes ordinarios", de "variar según las diferentes concepciones" y de ser a veces "entidades indeterminadas"[153], como lo hacen los autores siguiendo a Anscombe. Pero todo cambia cuando advertimos que la relación entre el sujeto trascendental (no una mente fáctica) y sus objetos (correlatos ideales de su actividad) no es una relación ordinaria (no es causal, ni una relación externa material de ninguna clase).

[152] Aunque los autores se defienden de esta objeción diciendo que para Husserl el objeto intencional es el objeto intencionado, o el objeto ordinario, trascendente (*Idem*, p. 46). Pero usan un ejemplo de *Investigaciones lógicas* y además en el contexto de una alusión a actos de presentación perceptiva. Sería fácil encontrar muchos ejemplos de *Ideas I* en los que esta ecuación no funciona. Claro que en estos casos los autores dirían que está usando objeto intencional como equivalente a "objeto intensional" (*Idem*, p. 46), lo cual haría a la obra de Husserl objeto de las vaguedades y ambigüedades más inaceptables, al llamar con las mismas palabras al objeto y a la entidad que media con él.

[153] *Idem*, p. 44.

La imposibilidad de identificar las entidades intencionales con las ingenuamente consideradas como reales, comprendiendo la relación múltiple-único, pues frente a un objeto ordinario los noemata constituyen diferentes "concepciones", hace que, como advierten los autores inmediatamente, pueda considerarse como intencionales también a las entidades intens**i**onales en su calidad de significados de términos. Ellos encuentran mencionadas esas entidades intensionales en la obra de Frege, y las identifican con los sentidos **o** significados en la obra de Husserl. Incluso, como veremos, no pueden dejar de atribuirles un carácter ontológico especial, y sólo se diferencian de la posición objetivista con respecto a la intencionalidad por poner estos objetos entre la conciencia y el objeto ordinario, y no delante de la conciencia y al lado de las cosas materiales. Es decir, terminan por asignar la fuente de los rasgos especiales de la relación intencional a estos objetos especiales a los que consideran los noemata de Husserl. Si bien para Husserl las cosas (*Dinge*) no están al mismo nivel que los objetos intencionales (*intentionale Gegenstände*), eso es así porque aquellas poseen, como veremos, un carácter superestructural y no descansan junto a éstos (como en las teorías de Brentano y Meinong) ni están del otro lado de ellos (como en la posición que los autores atribuyen a Husserl). La tendencia de los noemata a una (a veces fallida) constitución de objetividades trascendentes hace además que la conciencia no se detenga en ellos, sin que eso implique que se dirija a otra cosa que a su síntesis de identidad, o a sus aspectos implicados en el horizonte.

La objeción, por ejemplo, que hacía Brentano a su propia formulación inicial del tema en términos de in-existencia (existencia en) mental, a la manera de las representaciones, por el hecho de que cuando alguien desea encontrar a la mujer de sus sueños no se contenta con encontrar su sueño de una mujer, no se aplica a esta lectura de la posición de Husserl, sin suponer mediación con entidades que, después de todo, también para Smith y Mc Intyre pueden no existir realmente. La cita de *Lo verdadero y lo evidente* de Brentano, muy similar a las afirmaciones sobre los objetos intencionales en las lecciones que Husserl impartía por aquella época, luego de publicadas las *Investigaciones lógicas*, parecen ir en esta dirección, al afirmar que la conciencia se dirige hacia objetos en tanto los toma como trascendentes a ella, aunque éstos pueden, por supuesto, no existir, afirmación que Smith y Mc Intyre parecen no comprender en sus plenos alcances. Incluso con respecto a la visión de Meinong, muy próxima, a nuestro entender, a la de Husserl, por ejemplo al establecer el carácter indeterminado (inadecuado) de todo conocimiento, aun de aquellos objetos que llamamos reales, aunque sin una concepción acerca de cómo se relacionan los distintos tipos de objetos,

inexistentes ("el mayor número primo"), reales y subsistentes (estados de cosas), no es demasiado criticada por Smith y Mc Intyre.

Lo que tiene de extraño hablar, por ejemplo, de entidades contradictorias o inexistentes, es pensar que estamos hablando de algo que tiene existencia independiente. Precisamente, para Husserl no la tienen. La inexistencia del dios Júpiter, por ejemplo, indica que éste es sólo algo mientras yo pienso en esa inexistencia, o mientras recuerdo que la he pensado, o imagino que la pienso, etc. En esto Husserl recoge la idea, que los autores rastrean en la obra del último Brentano[154], de que hablar del hecho de que alguien piensa en la inexistencia de Pegaso, por ejemplo, no implica hablar de un objeto llamado Pegaso, además inexistente, sino hablar sólo de un objeto, la persona que tiene ese pensamiento. Esa idea, que los autores piensan como la muestra de que para Brentano no está aquí implicada una verdadera relación con otra cosa, tiene en Husserl el sentido de ser una relación no ordinaria con realidades presuntas. La posición del último Brentano tiene el inconveniente, como indican los autores, de no poder abarcar en la misma categoría aquellas relaciones intencionales que tienen objeto y las que no. Smith y Mc Intyre piensan que la única solución al problema es pensar que las relaciones intencionales, como vimos, son relaciones especiales que mantenemos con objetos ordinarios, pero para eso deben pagar el precio de ensanchar demasiado el ámbito de los objetos "ordinarios", abarcando esencias, estados de cosas y significados. Ellos piensan que esa es precisamente la solución adoptada por Husserl, pero antes creen poder probar que en Frege, dentro de cierta interpretación, ocurre lo mismo, aunque la motivación de Frege era distinta: formular una teoría del significado que diera cuenta de los contextos intensionales.

Un problema para atribuir carácter fregeano a la teoría de Husserl según la interpretación que Smith y Mc Intyre le dan, es que en su propia clasificación Frege plantearía una admisión de objetos, en este caso intensionales, distintos de los ordinarios, es decir, de los referentes (*Bedeutungen*, en terminología fregeana) de las expresiones en contextos intensionales. Esos objetos, significados de las expresiones en contextos extensionales, pero referentes de las expresiones en contextos intensionales, son llamados por él "sentidos" (*Sinne*). Una expresión extensional tiene sentido y referente, y dos expresiones con el mismo referente pueden tener distinto sentido. Pero una expresión que hable acerca de un acto tiene por referente, no el mismo referente de la proposición que le sigue al verbo, sino su sentido[155]. El sentido es una entidad abstracta que media, entonces,

[154] *Idem*, p. 60.
[155] *Idem*, pp. 64 y ss.

entre la proposición y su referente, pero que se convierte en objeto de aquellos enunciados que expresan los actos que se dirigen a esos objetos. Tanto al sentido como al referente al cual determina (aunque esa determinación puede fallar) los considera Frege como **estando** fuera de la mente. El sentido es el modo de presentación de la entidad a la que un enunciado se refiere, la manera en que el referente se determina, el aspecto con que se ofrece. El sentido siempre es distinto del referente, y para cada sentido debe corresponder a lo sumo un referente. Una expresión puede tener sentido sin tener referente, el sentido determina la manera en que la expresión se refiere a su referente, y diferentes sentidos pueden referirse a la misma entidad, características todas que los autores, siguiendo a Føllesdal, atribuyen también al noema. Por eso para ellos el sentido fregeano no es sólo una entidad inten**s**ional sino también inten**c**ional. Nuestro pensamiento capta el sentido, que no es un objeto ordinario, pero tampoco posee carácter privado[156].

En el caso de enunciados de acto como "Smith cree que p", el referente no es el referente de p (su valor de verdad) sino su sentido, mientras que el sentido de p, en este enunciado, es el sentido de las palabras "el pensar que p"[157]. Este tratamiento resuelve los problemas de sustitución de idénticos y generalización existencial en contextos intensionales mediante su consideración como contextos exten**s**ionales de tipo especial. Así, el objeto de la creencia "El ganador de Jena murió en el exilio" no es el mismo que el de "El perdedor de Waterloo murió en el exilio", pues ambas expresiones, si bien tienen el mismo referente, tienen distintos sentidos, y es ese sentido el referente al cual apunta la creencia. Además, en todos los casos la generalización existencial es posible en la medida en que haga referencia, no a la existencia de las entidades en cuestión, sino a la de los sentidos a los cuales los actos intencionales apuntan. Sin embargo, esta manera de entender la teoría de Frege trae aparejados ciertos problemas. Por un lado, la diferencia entre creer en algo que no es real y creer algo acerca de una entidad indefinida se pierde. Además, ningún acto parece poder tener por objeto propio un objeto real, pues para Frege todos se dirigen a sentidos, que son entidades abstractas. Además, queda prohibida toda generalización existencial de tipo exten**s**ional, aún en los ámbitos intensionales en los que el objeto intencional es un objeto real, una entidad que existe efectivamente[158]. Frege parece suponer, en su análisis de las actitudes proposicionales, que los objetos de los actos intencionales son objetos de un tipo especial. Creer que "p" es creer en el sentido de "p" (el "pensamiento", sentido de la

[156] *Idem*, p. 66.
[157] *Idem*, p. 71.
[158] *Idem*, p. 74.

proposición) y no creer en su referente, que para Frege es su valor de verdad (determinado por los referentes, individuo y función, del sujeto y el predicado, respectivamente)[159].

Para superar los problemas que esta idea conlleva, Smith y Mc Intyre se proponen cambiar esta formulación en términos de su lectura fregeana de Husserl, haciendo así una lectura husserliana de Frege. Frege mismo no necesitó hacerlo porque no se interesó por los actos en los que el objeto de la intención es una entidad real, como en el ver, el recordar, etc. Sería absurdo pensar que una creencia referida a algo real no tiene esa entidad real como su referente legítimo. De ahí que sea preciso adoptar una visión de acuerdo con la cual las intenciones son relaciones con objetos ordinarios mediadas por un significado, de la misma manera que sucede para Frege en los contextos extensionales.

La teoría del noema en el contexto de la fenomenología husserliana

Los autores consideran que su interés está en hacer un análisis del concepto de intencionalidad que muestre la necesidad de ir más allá de la esfera de las actitudes proposicionales y desarrollar una teoría integral acerca del tipo de relaciones que tienen los actos de la mente con sus objetos, para lo cual harán uso de la teoría de Husserl acerca del noema. Para eso aclaran previamente el significado del "noema" sobre la base de su interpretación como entidades abstractas mediadoras, por un lado, y como de la misma naturaleza que los significados lingüísticos (sentidos fregeanos) por otra. Para ellos ambas tesis pueden sostenerse de manera independiente, y es posible considerarlas fuera del ámbito de la fenomenología, aunque su comprensión cabal sólo puede obtenerse de una comprensión clara del método fenomenológico. Consideran que no puede negarse la existencia de un proyecto cartesiano en el desarrollo de la filosofía fenomenológica, pero piensan que, bien interpretado, el método empleado por Husserl es un instrumento para dar alcance a esos noemata que ellos consideran esenciales para dar cuenta de los problemas que surgen del análisis de los contextos intensionales y de las actitudes proposicionales.

Quizás lo más cuestionable de su lectura tenga origen en la interpretación que hacen del método mismo de la fenomenología. Por eso nos detendremos un poco aquí, antes de ocuparnos de su interpretación acerca del noema. A la hora de comprender lo que significa para Husserl el "idealismo trascendental" que dice a veces defender, y para diferenciarlo del idealismo de Berkeley que el propio Husserl dice no compartir, Smith y Mc Intyre toman

[159] *Idem*, pp. 76-77.

una decisión no del todo justificada, que si bien presentan al final de su reformulación del método, es claro que ya está presente desde el principio, y lo está porque tiñe de un color determinado su manera de leer el primer concepto que abordan, que es el de "reducción". Esa decisión consiste en identificar la "epistemología" husserliana con el idealismo trascendental de Kant. Esta jugada es desde ya cuestionable, teniendo en cuenta la virulencia con la que Husserl ataca lo que considera una teoría "mítica" acerca de las categorías y su funcionamiento, que además debe recurrir a una "deducción" que nos lleve de nuestras actividades mentales a sus condiciones de posibilidad "inconscientes" para nosotros mismos. Veremos que este tipo de identificaciones arbitrarias entre teorías diferentes, que el propio Husserl se esforzó por diferenciar para no dar lugar a malos entendidos, se presenta también a la hora de interpretar los noemata como mediadores entre acto y objeto, sobre la base de una identificación entre la noción de contenido de Husserl y la de Twardowski, identificación que no se lleva bien con el modo virulento en el que Husserl criticara a su colega, no en cuestiones secundarias, como piensan Smith y Mc Intyre, sino en la diferenciación misma entre contenido del acto y objeto del acto. Para Husserl, al contener implícitamente una formulación representacionalista de los objetos intencionales, esta posición lleva a un regreso al infinito, en el que Smith y Mc Intyre dicen no caer, aunque lo hacen sosteniendo simplemente que los mediadores no median porque no están presentes antes del acto de reflexión, aunque sí lo están, pero del lado de los actos, como su estructura, aunque no como su esencia, de modo inmanente, pero no dependiente de la conciencia, lo cual, como veremos, es algo, al menos, confuso, y parece directamente invertir la posición husserliana (posición según la cual los noemata son trascendentes a la conciencia pero dependientes de ella, o son inmanentes a ella pero no ingredientes de ella, es decir, son los objetos para la conciencia tal como son para ella, y no pueden separarse de ella[160]). Pero vayamos primero a la presentación del método, y a la interpretación puramente metodológica que hacen Smith y Mc Intyre de la reducción.

Los autores presentan la teoría de Husserl así: Husserl sostiene que todo acto está asociado a una entidad a la cual da el nombre de "contenido intencional" o "noema", que no debe confundirse con el objeto intencionado. El objeto intencionado es un individuo natural o un estado de cosas. En cambio, el noema es una entidad ideal o abstracta, un objeto intencional que es un significado o un sentido. El noema está incorporado en la estructura

[160] Cuando Husserl habla de inmanencia, como en *Filosofía primera*, habla de "objeto intencional", no de noema, y lo hace siguiendo la idea de Brentano acerca del objeto del acto. Eso muestra que hablar de lo "ideal trascendente" o de lo "inmanente no ingrediente" son para él formulaciones equivalentes. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, Bogotá, Norma, 1998, pp. 188-189.

interna del acto (*sic*), y en virtud de él el acto tiene relación intencional con su objeto. Esto la convierte en una teoría "mediadora". Veremos que es posible sostener todo esto, salvo por el carácter interno al acto, sin asentir a esta interpretación. De hecho, como muestran los autores al analizar la interpretación de Gurwitsch, éste también está de acuerdo en los puntos mencionados, salvo en atribuir al objeto intencional o noema un carácter inmanente a la conciencia. Y sostener este punto, como veremos luego, obliga a Smith y Mc Intyre a realizar una serie de malabarismos con el tema de la unicidad o multiplicidad en el uso de los términos husserlianos en distintos contextos que resulta, por lo menos, discutible.

La captación de esta entidad, el noema, sólo sería posible por un proceso de reflexión, y lograr eso sería el único fin del método fenomenológico, visto como una "vuelta hacia adentro"[161] que deja de lado el objeto y se detiene sólo en los actos y sus contenidos, lo que podríamos llamar una versión "restrictiva" de la reducción: Hacer epojé es reducir los alcances del objeto de investigación, pero, de una extraña forma, esa restricción hace aparecer algo que en una mirada directa, no reduccionista, no aparece, es decir, el sentido del acto, el cual le otorga su capacidad intencional.

Que la intencionalidad sea un "hecho fenomenológico" significa que es poseída por el acto en virtud de su estructura interna (su "contenido fenomenológico"). Mientras Husserl limitaba la fenomenología a una psicología descriptiva, esto era evidentemente así: el fenómeno es sólo lo contenido realmente en la conciencia. Pero lo que la conciencia contiene son los datos sensibles y los actos. Es verdad que el significado es el contenido intencional, no real, de los actos significativos. Pero eso significa que la materia del acto tiene una esencia, y a esta esencia nos dirigimos cuando hablamos del significado. Pero el objeto intencional al que se dirigen los actos de intuición que llenan la significación vacía de las expresiones queda, en ese contexto, fuera del alcance estricto de la fenomenología. Como indica de Boer, el hecho de tener que hablar, sin embargo, de este objeto, que no debe confundirse con la esencia significativa como contenido intencional de los actos expresivos, le mostró a Husserl la necesidad de incluir lo trascendente sólo en tanto le es dado a la conciencia, en la medida en que se manifiesta ante ella como correlato de sus aprehensiones interpretativas. De ahí que, a partir de *Ideas I*, Husserl empiece a hablar del noema como eso que nos es dado del objeto. No es así, por supuesto, como leen Smith y Mc Intyre la evolución de este concepto, aunque Husserl da claras indicaciones en este sentido, como

[161] *Idem*, p. 88.

vimos en el capítulo introductorio. Eso no nos impide, sin embargo, aceptar en parte lo que dicen los autores.

Sin duda la relación intencional no es para Husserl ordinaria, y es de la relación misma, y no de su objeto, de lo que se ocupa primariamente en *Investigaciones lógicas*. Cuando habla en *Ideas I* de objetos no sólo reales, sino también ideales, imaginarios e imposibles, de un modo próximo a Meinong, lo cual parece confundir un poco a Smith y Mc Intyre, lo puede hacer porque los actos significativos ya no son considerados vacíos. Todo acto tiene su objeto presunto, y ese es el objeto intencional. Solo que la conciencia lo toma habitualmente como intencionado, y no como intencional.

Cuando Husserl dice que el objeto intencional de un acto es el mismo que su objeto actual o "externo", los autores indican que "objeto intencional" debe leerse aquí como "objeto intencionado". ¿Por qué motivo? Porque el "objeto intencional" es leído, cuando les resulta conveniente, como "contenido intencional", que para ellos Husserl distingue radicalmente del "objeto intencionado", externo, trascendente, real. Esto implica considerar que las alucinaciones, las fantasías, etc., son intencionales porque tienen contenido intencional (inmanente al acto), pero carecen de un objeto propio (aunque Husserl diga a veces, como admiten los autores, que "hay" objetos para los actos de imaginación e incluso para los enunciados acerca de estados de cosas contradictorios).

En otro párrafo que transcriben los autores hay traducciones igualmente cuestionables. Husserl dice que el objeto intencional puede no existir. Los autores vuelven a identificar intencional con intencionado. Husserl dice que aun en este caso la "mensión" del objeto existe en el acto, y los autores traducen mensión por "significado". Pero como Husserl se refiere a presentaciones, no habla de significados, pues éstos los reserva al ámbito expresivo[162]. Husserl señala que alguien puede tener una creencia acerca del emperador de Alemania sin tener la misma creencia con respecto al nieto de la reina Victoria, cuando en realidad son la misma persona. Eso mostraría que en los dos casos la intención es distinta porque depende de cómo el objeto intencionado es concebido por el acto. Pero igualmente podríamos decir que depende del modo en que se presenta ante la conciencia. La diferencia es sutil, pero importante. **Concebir** es un acto que emana de la voluntad del yo, y puede leerse como la asociación del acto con un significado que va a "prescribir" (sea lo que sea lo que esto signifique) determinadas cualidades del objeto intencionado (cualidades que son partes del objeto con esencia y ser propios). El "modo en que se presenta" es algo que surge

[162] *Idem*, p. 90.

del objeto mismo (él se presenta), y depende del modo en que la conciencia está abierta a recibirlo, da lo mismo que se trate de un objeto de percepción o de pensamiento. Esta lectura es la que hacen los heideggerianos. O bien podemos tomar una posición neutra, considerando que simplemente, como correlato de la concepción del yo (un acto que de él emana) aparece frente a él un objeto presunto, que no es, en principio, ni real, ni alucinatorio, etc. Lo que sea lo determinará el curso ulterior de la experiencia. El objetivo de las consideraciones anteriores es mostrar que hablar de "concepción" en este ámbito no es emplear un término "inocente".

El hecho de que para Husserl la relación intencional no es real (*reel*), no es parte de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*, es decir, efectivamente) se lee aquí de esta manera: la dirección intencional no depende de lo que es verdadero de modo contingente en el mundo natural. Pero puede leerse así: la realidad efectiva no nos interesa aquí, hablamos de cuestiones de esencia, no de existencia fáctica. O bien: no hay realidad más que inmanente a la conciencia, pero el objeto intencionado no tiene una realidad inmanente, pues trasciende a la conciencia. Pero no hay tampoco realidad trascendente a la conciencia. Entonces, trasciende a la conciencia sólo de un modo ideal, como lo que no puede ser nunca inmanente del todo. Como diría Levinas, el objeto es la desrealización de lo inmanente. Lo que no cabe duda, en todo caso, es que, como dicen los autores, la relación intencional no es una relación causal entre el objeto intencionado y el acto, ni siquiera cuando ese objeto existe efectivamente.

Smith y Mc Intyre insisten en que es algo intrínseco al acto lo que lo hace intencional. Sin embargo, lo intrínseco es lo que está **realmente** presente en él. Esto dificulta comprender el estatuto ontológico del noema si lo entendemos como "contenido" del acto. ¿Trasciende o no al acto? Si no lo hace, ¿es privado? ¿O es público porque es la esencia del acto? Y si lo es ¿qué diferencia hay entre el noema tal como es presentado en *Ideas I* y el significado de *Investigaciones lógicas*? Para los autores el contenido del acto es la "materia" del mismo (o la esencia que esta materia instancia), y no ven ninguna diferencia esencial entre esta materia y el noema[163]. Sin embargo, como ellos mismos señalan, Husserl remite a la materia y la cualidad en *Ideas I*, sin notar que además dice que en *Investigaciones lógicas* se había limitado sólo al aspecto noético de la correlación. Incluso no renuncia a considerar que la materia tiene una esencia, que esta es un significado, pero aclara que se trata sólo del significado noético, y que faltaba allí hablar del significado noemático. Éstas son

[163] *Idem*, p. 93.

expresiones inexplicables si identificamos sin más, o al menos "en lo esencial", a la materia del acto con su noema.

El método fenomenológico

Fenomenología es, para los autores, el estudio de las estructuras intrínsecas de la conciencia. Los es en *Investigaciones lógicas*, y lo sigue siendo en *Ideas I*. Sólo que en esta obra hay una versión más sofisticada de la misma, la fenomenología trascendental. ¿Cuál es la diferencia? La fenomenología trascendental es una psicología descriptiva purificada de toda presuposición naturalista o empírica. Su metodología es una forma de reflexión interna (*sic*), la reducción fenomenológico-trascendental. Husserl se vio motivado para desarrollar este método por el objetivo, cartesiano, de encontrar los fundamentos últimos de nuestras creencias acerca del mundo. Esta ya es una lectura cuestionable, no de Husserl sino de Descartes, pero no nos queremos centrar en este punto. El método sigue tres pasos, según las *Meditaciones cartesianos*, pasos que son sucesivas "reducciones". Éstas son maneras de "reducir" el alcance de nuestra investigación (por esto hablamos antes de una concepción reductora de la reducción, opuesta a la versión "paradójica" sostenida, por ejemplo, por Leonore Langsdorf, de acuerdo con la cual la reducción amplía los alcances de la investigación porque reduce progresivamente los prejuicios que nos hacen delimitar el ámbito de lo que llamamos "verdadera realidad"). No se trata de una reducción ontológica que "elimine" ciertas categorías de cosas al interpretarlas en términos de otras categorías.

La primera reducción, psicológica, reduce el foco de nuestra atención a la conciencia y sus experiencias, dejando de lado los objetos trascendentes. Como es la primera de una serie, queda excluido, según este enfoque, reconsiderar luego los objetos que ya fueron excluidos del análisis. Así, cuando Husserl, en *Ideas II*, realiza un estudio noemático de la cosa (*Ding*), no está haciendo más que moverse dentro del ámbito inmanente a la conciencia, recorriendo el "sentido" de la cosa física, mientras ahí afuera sigue estando la cosa misma, de la cual no se ocupa. La segunda reducción, trascendental, elimina de este ámbito ya delimitado toda consideración naturalista, obteniendo algo así como un enfoque psicológico purificado. La tercera, eidética, generaliza los resultados a todas las conciencias, convirtiendo así la fenomenología en una ciencia[164]. Vemos que, en este caso, lo eidético es identificado con lo general (y no con lo esencial, en un sentido modal, es decir, con lo

[164] *Idem*, p. 95.

necesario), aunque Husserl dice muchas veces que no hay que hacer inducción para llegar a captar la esencia, y que aun puede haber esencia de una sola cosa singular, por ejemplo, de mi conciencia. También supone que Husserl entiende por ciencia un estudio de generalidades, lo cual es desmentido aun en una lectura superficial de su obra *La fenomenología como ciencia estricta*. Sobre el concepto de "trascendental" volveremos más adelante, pero baste con señalar aquí la contraposición que de Boer establece entre la reducción psicológica y la trascendental, basada en algo que indica el propio Husserl en *Ideas I*: hecha la reducción, el ámbito nuevo abierto por ella, la conciencia pura, se revela finalmente como el único ámbito absoluto, como la única sustancia en sentido cartesiano, lo cual muestra que ya desde un principio Husserl extrae conclusiones ontológicas de sus análisis "epistemológicos".

Los autores afirman que la primera reducción se produce como una reflexión natural, es decir, llevada a cabo dentro del ámbito de la llamada actitud natural. Pero confunden actitud natural con actitud naturalista, y piensan que poniendo entre paréntesis los supuestos psicofísicos de nuestra comprensión del funcionamiento de la mente ya se alcanza el ámbito trascendental. Comprenden bien que la epojé suspende la tesis de la existencia del mundo natural, pero la leen de esta manera: el objetivo es **quitarles atención** a los objetos del mundo natural y focalizar la atención en las evidencias en que se basan nuestras creencias "naturalísticas". Exista o no el mundo, nuestras experiencias se revelan como experiencias acerca del mundo, y nosotros somos los sujetos de esas experiencias. Este es un proceso de reflexión. Pero Husserl dice que no es la reflexión lo que nos muestra al noema en su pureza, la reflexión es noética, y debemos suponer algo como una reflexión "noemática". Esta dualidad desaparece en la manera que tienen Smith y Mc Intyre de leer la reducción.

Poco más adelante los autores, misteriosamente, incluyen a la epojé dentro de la "reducción psicológica"[165]. La reflexión resultante es la que cualquiera puede realizar diariamente, y sigue siéndolo aun en la versión cartesiana, porque Descartes sigue en la postura de que nosotros mismos somos personas que pertenecemos a la naturaleza y nuestras intenciones son eventos naturales. ¿Cómo es posible, si estamos fuera de la actitud natural? Parece haber ocurrido aquí una confusión entre la puesta entre paréntesis de la actitud naturalista, científica, acerca del mundo, y la actitud natural. La epojé también abarca mi realidad actual psicológica, y si bien esto se hace en dos etapas, decir que la epojé empieza en la reducción psicológica y sigue en la trascendental es algo confuso. ¿Cómo entienden

[165] *Idem*, p. 96.

los autores al ego puro que revela esta reducción nueva? Extrañamente de la misma manera que si se hubiera hecho sólo la reducción psicológica. ¿Por qué? Porque lo que uno debe hacer es abstenerse de asentir a una teoría psicológica determinada acerca de la verdadera naturaleza del ego. Se trata de describir nuestras experiencias tal como las vivimos, sin suponer la verdad de ninguna teoría al respecto. Esta descripción sin teoría es lo que revelaría el giro trascendental[166]. El ego así revelado se reduce a sus maneras de relacionarse y de comportarse, tener experiencias y disposiciones habituales sedimentadas (estilo). De las características del ego interesan sólo las universales, compartidas por todo yo real o posible. Al identificar la reducción eidética con esta búsqueda de generalidades, para los autores el problema del otro no es un problema. Hay otros, muchos, reales o posibles, porque la esencia no es la esencia de una sola cosa, sino de muchas. Sin embargo, esas esencias son apriorísticas, no son regularidades fácticas sino necesidades[167]. La generalización eidética no es inductiva, procede "mediante la imaginación de casos posibles".

La fenomenología no se ocupa de objetos trascendentes, habían dicho antes los autores. Las esencias son objetos trascendentes. No se ocupa, entonces, de las esencias. Sin embargo, se ocupa de los sentidos, los actos, los datos sensibles. Estos no trascienden, entonces, a la conciencia. Pero es eidética, se ocupa de la esencia de estos elementos inmanentes. Y las esencias son objetos trascendentes a la conciencia. ¿O la esencia de estos objetos es una esencia inmanente? ¿Debemos incluir dentro de la conciencia, entonces, además de objetos como los actos, los sentidos, los datos, otros objetos tales como las esencias de estos objetos?

El ego, según los autores, es ante todo el sujeto posible de experiencias intencionales, y la fenomenología es trascendental en sentido kantiano, pues estudia las condiciones de posibilidad de las experiencias intencionales. Esas experiencias son estructuradas por el sujeto en presentaciones múltiples y coherentes que permitan distinguir unos objetos de otros y de la experiencia que tenemos de ellos[168]. Lo hace dándoles sentidos que las conectan de un modo gobernado por reglas, fijando las experiencias en patrones, o síntesis, entre experiencias actuales y posibles a través de las cuales se presenta uno y el mismo objeto. Que el objeto es constituido y que se presenta, es un modo de decir todo esto. La constitución es el fundamento racional de nuestra creencia en esos objetos.

[166] *Idem*, p. 99.
[167] *Idem*, p. 100.
[168] *Idem*, p. 103.

Para los autores, que la intencionalidad sobrevive al giro trascendental significa que será explicitada tal como la experimentamos, prescindiendo de toda consideración sobre nuestra naturaleza como organismos psicofísicos. Pero ¿qué clase de cosa es el contenido del acto que lo vuelve intencional? En primer lugar, debe ser algo distinto del objeto de la conciencia, que ha sido puesto entre paréntesis con la reducción. En realidad, esta afirmación es injustificada, puesto que el hecho de poner entre paréntesis toda consideración acerca de objetos reales no implica que no quede algo que sea "el objeto para la conciencia", es decir, el objeto intencional que se manifiesta a través del contenido del acto pero sin identificarse con él. Es cierto que para los autores el objeto intencional es el objeto real, pero eso no queda demostrado sólo por el hecho de haber suspendido toda referencia a realidades metafísicas trascendentes. De hecho, Husserl mantiene el concepto de trascendencia en el ámbito reducido, sólo que la entiende como idealidad y como inadecuación.

Para Smith y Mc Intyre, en primer lugar, el contenido del acto sólo se revela por medio de una reflexión intencional. En segundo lugar, sólo el contenido del acto es lo que lo hace intencional, lo que le otorga la cualidad de ser "acerca de" algo. En tercer lugar, si la intención capta un objeto existente, el contenido determina qué objeto es éste. De todos modos, según la concepción de los autores, como no hay acceso alternativo al objeto, no podemos saber nunca si hemos captado algo real o no. Como indican en cuarto lugar, aun si la intención no es exitosa, su carácter de "apuntar a" o "prescribir" no se ve afectado. Ese carácter de apuntar más allá de sí mismos es interpretado como un significado lingüístico de tipo fregeano, aunque la teoría de Husserl debería utilizarse como explicación de la fregeana, y no a la inversa[169]. En quinto lugar, la manera de intencionar un objeto es la manera de "concebirlo", como teniendo qué aspectos o propiedades el objeto es intencionado (aunque esta "concepción" no debe entenderse psicológicamente). Como una diferencia de contenido está tras esta diferencia de concepciones, puede decirse, en sexto lugar, que diferentes contenidos pueden apuntar al mismo objeto. En séptimo lugar, el hecho de que un acto esté dirigido a un objeto trascendente también debe ser considerado en términos de contenido. Para ser trascendente, el objeto debe tener otras propiedades aparte de las prescritas por el contenido. Esto representa un problema, en la medida en que, si el contenido es independiente de la existencia del objeto al cual apunta, esta trascendencia no puede

[169] *Idem*, p. 107.

presentarse en el contenido mismo. Y si puede presentarse en él, no queda claro por qué duplicar el objeto en lo que está en el contenido y lo que no está en él, si lo que no está en el contenido está como no estando en él, como horizonte. Es una complicación para este enfoque plantear que la fenomenología deba prescindir de toda alusión a objetos trascendentes y a la vez no pueda limitarse a considerar al objeto sólo en su ser consciente, sólo en la presunción que el acto hace de su existencia trascendente. Si la fenomenología tuviera que salirse fuera de toda consideración de trascendencias, sólo puede quedar para ella el sujeto y el sentido, es decir, sólo lo inmanente, y plantear que lo inmanente no es lo trascendente, y que el sentido no es la cosa pero apunta a la cosa aunque no exista la cosa es hablar demasiado de esa cosa de la que nada debería decirse. Esta dualidad abarca también el hecho de que algunos actos intencionan sus objetos como individuos, otros como estados de cosas, etc., lo cual implica considerar que los contenidos de los actos son estructuras complejas, lo que da pie para considerarlos significados con estructura sintáctica.

Presentar los contenidos de los actos con los rasgos mencionados es muy significativo, y además ambiguo. En primer lugar, Husserl nunca da un listado completo de esos rasgos. Además, cuando los menciona en *Investigaciones lógicas*, lo hace en relación con los actos significativos, y entendiendo el contenido intencional como esencia de la materia del acto, no como correlato noemático. Cuando habla del noema, en *Ideas I*, apenas si se ocupa de los actos y su contenido. Su interés se centra en la estructura del objeto intencional. Claro que la estructura que atribuye a éste es similar a la que atribuía antes a los contenidos intencionales. Eso nos puede hacer pensar que sigue hablando de lo mismo. Es lo que creen los autores. Sin embargo, la exposición que seguimos hasta ahora muestra que ya hay una decisión tomada, y es considerar al contenido del acto de una obra y al noema de la otra como "lo mismo". Dados los rasgos atribuidos a este contenido, que no casualmente son los mismos que los atribuidos a la teoría fregeana del sentido, y que serán los mismos atribuidos a la teoría de los contenidos de los actos de Twardowski[170], quien claramente defendía una concepción mediadora no representacionista (por lo menos no explícitamente) de la relación intencional, es fácil llegar a ciertas conclusiones acerca de lo que Husserl entiende por "noema": el noema es el contenido a través del cual el acto de la conciencia se dirige a su

[170] No nos detendremos a analizar aquí la teoría de Twardowski acerca de la diferencia entre objeto del acto y contenido del acto. Veremos, sin embargo, en el análisis crítico, que Husserl planteó fuertes objeciones a esta teoría, que impiden que sea considerado seguidor de este colega suyo. La única posibilidad de defender una identidad entre ambos enfoques sería pensar que a partir de *Ideas I* Husserl se fue acercando más a las ideas de Twardowski, teniendo en cuenta que las había rechazado antes de las *Investigaciones lógicas*, para lo cual no tenemos ningún indicio, ninguna referencia de Husserl en su obra posterior a los trabajos de Twardowski. La exposición de las ideas de Twardowski puede verse en *idem*, pp. 111 y ss.

objeto. Esto hace de la interpretación de Smith y Mc Intyre una interpretación **twardowskiana**, más que fregeana, del noema.

En *Investigaciones lógicas*, el contenido del acto es distinguido claramente de su objeto. El acto tiene varios contenidos, sus "momentos" (palabra que los autores traducen por "fases", aunque se trata de las partes no independientes del acto). Los principales son la "cualidad" y la "materia". Pero además hay dos clases de contenidos, el "real" (*reel*, o real-inmanente) y el intencional o ideal (*ideal*). La cualidad determina el tipo de acto (percepción, juicio, etc.), y es identificada por los autores con el carácter tético. Esta es una confusión, pero sin importancia. Los autores saben que el carácter tético en sentido amplio incluye también los caracteres dóxicos. Pero traducen por téticos a los modos de darse. Si bien esto no les impide tener, entonces, en cuenta todos los estratos del noema, tiene dos consecuencias que se arrastran luego en todo el texto. Por un lado, tienden a minimizar la importancia de la estructura interna de lo que llaman en general la tesis. En segundo lugar, interpretan el concepto husserliano de "proposición" como la suma del sentido y del carácter tético en sentido amplio[171], lo cual les sirve a los fines de identificar las proposiciones con aquello que Brentano llamaba juicio perceptivo, y que es lo que parece estar presente en el pensamiento de Husserl al usar *Satz* para referirse a la suma del núcleo noemático con el carácter dóxico. Recordemos que Brentano establece, y Husserl está parcialmente de acuerdo con esto, que la percepción es juicio y lo que caracteriza al juicio (a la proposición, para Husserl) es el asentimiento o la negación, es decir, que lo juzgado, y también lo percibido, se presente con el carácter de real, posible, probable, afirmado o negado.

La intención específica del acto está determinada por otro componente, la materia (en el sentido de "cuestión"). La materia corresponde a la concepción bajo la cual el objeto es intencionado. Determina qué objeto es mentado y de qué modo lo es. Los actos perceptivos incluyen además una fase sensorial. Si bien esta fase distingue a estos actos de los demás, no es aquí lo importante, pues no depende de ella la dirección del acto. Es interesante esta devaluación del tema, teniendo en cuenta que es la plenitud, que depende del contenido sensorial, lo que hace verdadera o falsa a una proposición, de manera que la teoría acerca de la motivación racional de nuestras creencias depende de ella. Como sea, estos elementos son las partes reales, real-inmanentes, temporales en el sentido de pertenecer al tiempo de la conciencia, del acto. Pero el acto tiene además un contenido intencional. Dos actos nunca tienen una materia compartida, pero pueden tener la misma materia en el sentido del mismo

[171] *Idem*, p. 134.

tipo, es decir, es idealmente la misma, y esta identidad ideal es el contenido intencional del acto, del cual el contenido real del acto es su realización. Ese contenido es una esencia en sentido platónico. Estos contenidos son vistos luego por Husserl como entidades ideales de un tipo especial que son el correlato de determinados actos. En un caso u otro, su naturaleza es la de un **significado o sentido**, de tipo lingüístico. La materia ideal del acto es el sentido interpretativo del acto. Los autores especulan con la influencia de la crítica de Frege a la *Filosofía de la aritmética*. Sin embargo, aunque hubiera existido esa influencia, en las *Investigaciones* la respuesta consiste en que el sentido no es parte real del acto, sino parte intencional del mismo, es la esencia que el acto instancia, y por ello es objetivo, y no subjetivo, como el acto. Si la interpretación de los autores es correcta, es incomprensible el abandono que Husserl hace de esta idea después, en una dirección que es más próxima, indudablemente, a la de Frege y Bolzano. La única explicación es que haya comprendido que los sentidos son en realidad los objetos de determinados actos, y no parte de los mismos. Pero esta idea no es aceptable para Smith y Mc Intyre. Ambos proponen leer *Ideas I* a la luz de las *Investigaciones lógicas*.

Como Husserl llama a la noesis y a la hyle "fases reales de la experiencia" (de las vivencias) y al noema fase no-real de la misma, los autores piensan que el noema es entonces el contenido intencional (ideal, no real) del acto, en una traducción demasiado libre[172]. La noesis es la que hace intencional a una experiencia. Es lo mismo que el contenido real del acto de las *Investigaciones*, pero en una perspectiva trascendental. Además, no sólo es una instancia del contenido intencional. Es además la que da sentido a la experiencia. Ese sentido es el componente principal del noema. No lo hace instanciándolo, porque Husserl **no concibe más el contenido intencional como esencia**. Hay una correlación entre noesis y sentido. Ya en *Investigaciones* habla de ese sentido como correlato intencional. La introducción del término "noema" se hace hablando de algo no real, que será considerado sólo tal como es tomado en la experiencia, y que es captado en una "pura intuición". Inmediatamente, Smith y Mc Intyre lo llaman "contenido" del acto y dicen que se conoce por "reflexión" (no, como dice Husserl, por "intuición"). La materia ideal del acto es, además, identificada con el sentido del noema sin mayores justificaciones. Y si bien hay otros componentes en el noema, todos son del mismo tipo ontológico (*sic*). Hablan entonces de "la noesis y el noema del acto" como partes suyas, y dicen que no son intencionadas por el acto. El uso de expresiones como "lo percibido en tanto tal", etc., para referirse al sentido del noema, lo haría ver como

[172] *Idem*, p. 120.

objeto, pero como sólo se capta en la reflexión, no debe entenderse así. Cuando habla Husserl de reflexión, dice que se trata de un tipo especial de reflexión, y otras veces dice que no es una reflexión, sino más bien una suspensión de la creencia que está contenida en todo acto intencional. La estructura fenomenológica de la experiencia sólo incluye sus componentes inmanentes si ya hemos definido lo fenomenológico como lo puramente inmanente. ¿Por qué la suspensión del asentimiento al objeto al cual se dirige la conciencia, volvemos a preguntar, nos dejaría sin objeto?

Los noemata son ideales, no son espaciales ni poseen temporalidad, ni siquiera la temporalidad inmanente de los actos. Por eso no pueden percibirse. Los sentidos y los noemata son del mismo tipo. Por eso, los noemata son del tipo de los significados. Pero ¿son para Husserl lo mismo los sentidos que los significados? No parece ser así, teniendo en cuenta que en las *Investigaciones lógicas* llama sentido, por ejemplo, al patrón de una alfombra, que continúa en la parte que no es plenamente percibida por mí. Los sentidos son particulares abstractos, dicen los autores, en el caso de los actos dirigidos de modo directo a un objeto son como el sentido de las descripciones definidas para Frege. Eso muestra que son identidades que son susceptibles de ser correlatos de una multiplicidad de actos. ¿Y no es el objeto una identidad que permanece a través de una multiplicidad de apariciones noemáticas? ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre el noema como identidad y el objeto como identidad?

Así como la noesis tiene una materia y una cualidad, el noema tiene un sentido y un componente tético. El segundo incluye el modo de darse (la tesis, para los autores), el aspecto atencional, el carácter dóxico, la plenitud intuitiva, aunque todos estos aspectos de orientación subjetiva los consideran secundarios frente al sentido.

Para los autores, la teoría presentada en *Investigaciones lógicas* es adverbial. Esto significa que la direccionalidad es una propiedad *sui generis* del propio acto, fundada en su contenido intencional, que no es otra cosa que su esencia. Al ser algo del acto, se pierde el carácter relacional de la intencionalidad, aunque no aclaran cómo podría ser de otra manera si la epojé, tanto en su versión psicológica como en su versión trascendental, suspende toda alusión a objetos trascendentes a la conciencia. Para ellos falta algo en las *Investigaciones*, y las *Ideas* tienen el sentido de un completamiento, pero en una nueva dirección, en la dirección mediadora. Suponen así que el noema es lo mismo que antes era la esencia de la materia del acto. Es decir, defienden que el significado de "contenido intencional" es el mismo en ambos libros, aunque el hecho de que el noema sea correlativo al acto, y que a veces se lo llame "objeto intencional", es decir, con la misma expresión que según los autores

en *Investigaciones* debe ser entendida como "objeto intencionado", hace pensar en algo trascendente, es más, en la única trascendencia que una epojé radical puede considerar: el objeto sólo en tanto se presenta, y tal como se presenta, ante la conciencia. Smith y Mc Intyre, en cambio, no piensan que el noema se presente "ante" la conciencia, sino que sólo se presenta "ante" la reflexión que hacemos sobre los actos de la conciencia. Husserl, en cambio, sostenía que la peculiar reflexión noemática no hace más que mostrar el carácter noemático del noema, como veremos más adelante.

Como sea, para los autores la relación intencional se convierte en *Ideas I* en dos relaciones. La primera es la relación entre el acto y el noema. La noesis del acto "confiere" un sentido noemático. Los autores traducen ese "conferir" como "albergar" (*enterteins*). El sentido, a su vez, apunta al objeto, lo representa o lo presenta. Los autores traducen todo eso como "prescribir" o regular (*prescribes*)[173]. Que conferir un sentido y albergarlo sea lo mismo, resulta dudoso. Albergarlo es tenerlo en sí, conferirlo es asignarlo fuera de sí. Pero los autores quieren mantener la idea de que el sentido es inmanente a la conciencia. De lo contrario, su interpretación kantiana del idealismo de Husserl se derrumbaría. En cuanto a la "prescripción", no queda claro si implica una activa relación del sentido con el objeto con independencia relativa del acto del cual es sentido, o si es el acto el que "prescribe" al objeto y a sus características "mediante" una dación de sentido. Del objeto trascendente, sin embargo, se puede prescindir en la medida en que la relación intencional puede darse aun en ausencia del objeto, aunque debe existir la posibilidad de que el objeto al que se apunta exista (¿no es la verdad, acaso, parte de la relación entre el sentido y el objeto?).

La estrategia de los autores es clara: admitida la separación tajante entre lo inmanente y lo trascendente, algo debe conferir al acto su capacidad de trascendencia, de apuntar hacia algo que no sea él mismo. Debe tratarse de algo inmanente, o quedaría fuera del discurso fenomenológico. Pero debe ser al mismo tiempo algo ideal, o quedaría atrapado en el interior de la conciencia y no podría tener la capacidad de presentar ante la conciencia algo no sólo posible sino además, a veces, real. La relación entre una entidad temporal y otra intemporal (ideal) no deja de ser misteriosa. Frente a ella, los autores optan por el silencio: Husserl nada dijo acerca de cómo entender esta relación, salvo de modo negativo, indicando que no es una relación intencional[174]. Los sentidos no son los objetos del acto de conciencia que representen a su vez objetos externos. El rechazo de Husserl a una visión representacionista que equipare al noema con un signo o una imagen, explica su crítica a Twardowski basado

[173] *Idem*, p. 143.
[174] *Idem*, p. 144.

en la posibilidad que contiene la idea de este pensador de un regreso al infinito. La relación con el sentido es positivamente algo inexplicable, pero no hay problema: alguna vez la indagación debe detenerse. Toda teoría debe aceptar ciertas nociones como primitivas, etc. Todo esto suena demasiado increíble para quien, como Husserl, ha sido absolutamente radical en la búsqueda de los fundamentos últimos del conocimiento. Y aunque no haya podido reducir estos términos a otros más claros, debió dar indicaciones acerca de cómo experimentar directamente esas relaciones últimas. Sin duda lo hizo, pero de un modo que no coincide con la terminología usada por Smith y Mc Intyre. El hecho de que los sentidos estén operando antes de que sean revelados por el proceso de reflexión es entendido de un modo demasiado próximo al de las categorías de Kant, cuyo carácter mítico Husserl había criticado con total convicción.

Luego de establecer el carácter mediador (aunque extrañamente mediador, es decir, de una manera no twardowskiana), los autores desarrollan las famosas once tesis que siguen de cerca su transcripción de las ideas de Husserl acerca del contenido intencional en las *Investigaciones lógicas*, y que son casi las mismas que las enumeradas por Føllesdal en su famoso artículo sobre el tema. Dicho rápidamente: los actos incluyen una noesis con una parte tética y otra dadora de sentido, noesis que "alberga" un solo noema con una parte tética y un sentido; diferentes noesis pueden acoger el mismo noema (que es un contenido ideal); noemata y sentidos son entidades abstractas (no realidades psicológicas), que sólo pueden captarse en un acto de reflexión fenomenológico-trascendental; noesis y noema son distintos del objeto intencionado por el acto; cada sentido prescribe a lo sumo un objeto; diferentes sentidos pueden prescribir el mismo objeto; ese objeto es el objeto del acto; el acto intenciona el objeto si y solo si alberga un sentido que prescribe ese objeto; una experiencia es intencional, entonces, si y solo si alberga un sentido, y es intencional aun si no existe el objeto al cual el sentido prescribe, porque es como si lo tuviera, porque posee un sentido que lo prescribe. Todo esto se acerca mucho a la visión ficcionalista del último Brentano, con la cual Husserl parece coincidir en *Investigaciones lógicas*. Pero en *Ideas* y en *Experiencia y juicio*, como señalan los autores, Husserl dice cosas como que hay objetos no actuales constituidos por la conciencia, o que un objeto posible puede ser a la vez actual. Esto les parece poco claro a ellos[175], quizás porque saben que esta terminología es la misma que usaba Meinong, y sólo una interpretación idéntica o próxima a la de Gurwitsch podría dar cuenta de algo así[176]. La manera de explicar esto será para Smith y Mc Intyre a través de la

[175] *Idem*, p. 148.
[176] *Idem*, pp. 165 y ss.

semántica de los mundos posibles, que ensancha la ontología de una forma que dudosamente Husserl habría aceptado, como ellos mismos admiten.

El sentido es identificado con la concepción de la que depende el modo en que se presenta el objeto y que determina la violación del principio de sustitución de idénticos en contextos intensionales. Por otro lado, el carácter trascendente de algunos de los objetos intencionados por los actos de la conciencia debe reflejarse en el sentido, debe ser prescrito por él para que se haga presente en el acto intencional, y ello obliga a pensar que el sentido contiene un elemento que da cuenta también de los aspectos del objeto que no están presentes en él, y que Husserl llama el "y así sucesivamente", o el "etc.". O sea que la idealidad no alcanza para dar cuenta de la presencia de lo trascendente en lo inmanente, debe haber un elemento de indiferenciación que se presente como una diferenciación potencial y que esté en el sentido mismo. De ahí la noción de horizonte. Claro que esto inflaciona tanto el ámbito de la conciencia y de todo lo que es inmanente a ella que hace difícil entender por qué, estando todo en el sentido, hace falta suponer algo más que sea el objeto trascendente mismo al cual la conciencia se dirige. Aun en los casos en los que se experimenta algo trascendente, el objeto mismo buscado por la conciencia sin salir jamás de sí misma resulta tan ficticio como la cosa en sí incognoscible. Además de asignarle el sentido de ser trascendente, para que se presente como objetivo la conciencia debe asignar al objeto el sentido de ser objeto de otros actos posibles, míos o ajenos. La posibilidad de ser co-dirigidos descansa en los sentidos mismos. ¿Qué papel le queda, entonces, al objeto real en todo esto? Si se puede prescindir de él, ¿por qué seguir hablando de él como de algo real distinto del sentido que lo prescribe? Esto es sin duda un misterio. Es difícil que un partidario de la epojé como Husserl hubiera decidido mantener la idea de objeto real más que como un vacío polo de atracción para las constituciones de sentido de la conciencia.

La crítica a Gurwitsch como eje fundamental de la posición fregeana

Las últimas reflexiones nos llevan a pensar que sería posible prescindir totalmente de hablar de objetos reales trascendentes a la conciencia, conceder que la conciencia se equivoca al aceptar los supuestos de la actitud natural, y que el objeto mismo no es más que el ideal de la coherencia total de nuestra experiencia cuando los sentidos que ella constituye apuntan todos a algo a lo que ellos mismos dan el sentido de ser "lo mismo". Esto implicaría que el objeto de la conciencia no es lo que ella supone, algo real-trascendente, sino la suma de todos los sentidos que coinciden en ser sentidos de lo mismo. Esto nos llevaría a la

posibilidad de pensar el noema en términos próximos a los de Gurwitsch, y es esto lo que Smith y Mc Intyre quieren evitar.

Podríamos haber desarrollado la crítica que los autores hacen al pensamiento de Gurwitsch cuando nos ocupamos de presentar nuestra propia crítica y la de otros comentadores. No lo hicimos por dos razones. Primero, porque no compartimos el modo en que los autores critican a Gurwitsch. Lo que ellos critican es lo que nosotros, precisamente, rescatamos de su posición. En segundo lugar, porque nos parece que esta crítica es fundamental para no confundir ambas posiciones, y para apartarnos de la creencia que tiene Mohanty de poder unificarlas de un modo más o menos directo, señalando simplemente los puntos que tienen en común.

Smith y Mc Intyre empiezan por ponerse del lado de Føllesdal al considerar que Husserl entiende el sentido como contenido ideal de la conciencia (sin aclarar qué significa que algo puede ser contenido de la conciencia y a la vez ser ideal), y que es un significado como los expresados en el lenguaje, caracterizados de la misma manera en que lo hace Frege. No se dan cuenta que Frege no hace un uso común de los términos del alemán. Por ejemplo, no usa *Bedeutung* para referirse al significado sino al referente del término. Este último punto, señalan, no es esencial para distinguir la interpretación que ellos sostienen, de las de otros, como Gurwitsch. Según la primera caracterización los noemata son contenidos de los actos, y no objetos que median con los objetos ordinarios, ni una parte, aspecto o esencia de los objetos mismos. Esta posición influye sobre la segunda, la que identifica a los noemata con los sentidos fregeanos, pues los significados no son los objetos a los que los actos se dirigen, como piensan, en cambio, algunos filósofos del lenguaje[177].

El origen de la posición de Gurwitsch consiste, para los autores, en haber tomado como base de su interpretación la identificación entre el noema y "lo intencionado en tanto tal", en vez de entenderlo como sentido. Los autores dicen coincidir con Gurwitsch, no obstante, en algunos puntos (esos puntos que llevan a Mohanty a buscar su conciliación). Para ambos el noema no es una parte real del acto, sino una entidad abstracta o ideal, algo como un "significado" (aunque Gurwitsch difícilmente lo hubiera llamado así). Los dos están de acuerdo en que el noema no es el objeto, y que captarlo requiere de la reducción fenomenológica. Pero difieren con Gurwitsch en que para éste el noema es el objeto mismo tal como es intencionado, tal como se presenta ante el acto que lo tiene por objeto. Éste es una parte o aspecto del objeto. Éste, incluso, es percibido (por lo menos lo es el noema de la

[177] *Idem*, p. 155.

percepción). Es el aspecto del objeto que aparece desde la perspectiva desde la cual se lo percibe. El objeto es el sistema de todos los noemata y nada más. La reducción fenomenológica es un cambio de actitud hacia lo intencionado, y no una reflexión que lleve a cambiar de objeto intencionado.

Los autores dirigen una serie de preguntas a la teoría de Gurwitsch. Se preguntan cómo el sentido puede ser el objeto en tanto intencionado si es parte del objeto intencionado. Pregunta tramposa, pues lo intencionado del objeto es precisamente una parte, ya que las otras partes son intencionadas por otros actos motivados por el acto en cuestión, y por el horizonte o halo de indeterminación que rodea cada presentación del objeto. Luego se preguntan si puede existir una parte del objeto sin existir el objeto. La respuesta es claramente afirmativa, si llamamos objeto a una suma de noemata. Puede haber un noema que apunte a otros, y estos no estar, y en ese caso el noema en cuestión era una alucinación, que también es un objeto, aunque, podríamos decir, más "pequeño". Luego viene la crítica obvia: ¿Cómo puede un sistema de noemata prenderse fuego? En realidad no hay algo que sea la propiedad real de prenderse fuego, sino sólo el sentido de estar quemándose algo, y ese sentido es una suma de sentidos parciales correspondientes a fases del incendio tal como se presenta ante la conciencia, que es más o menos lo que sostiene Bernet, según veremos más adelante.

Los autores admiten una estricta correlación entre el objeto y los sentidos noemáticos que presentan al objeto de distintos modos, pero no encuentran que Husserl los identifique. Es cierto que nunca dice Husserl que son explícitamente "lo mismo" ¿Por qué? Posiblemente porque temía ser calificado como idealista por sus colegas. Él no quería hacer una afirmación explícita de ello, por lo menos en *Ideas I*. Pero sus preguntas insidiosas e insistentes, aun rodeando el punto sin ir al grano (esto es un estilo en Husserl) parecen tener la intención de las preguntas socráticas: no dar la información, pero obligar al lector a obtenerla, con la posibilidad de decir "yo no dije que el objeto y el noema son lo mismo, usted saca esa conclusión". Es decir, no hay otra posibilidad sensata en el ámbito de la epojé, pero es quien la practique el que debe llegar a ella.

La diferencia fundamental entre los autores y Gurwitsch es presentada de inmediato: o sostenemos dos contenidos, real e intencional, y un solo objeto, o, como lo hace Gurwitsch, sostenemos un solo contenido, el real, y dos objetos, uno en tanto intencionado, otro, el objeto mismo[178]. Gurwitsch acepta que los sentidos son entidades ideales, pero los considera

[178] *Idem*, p. 159.

objetos intencionados. Para Husserl, los sentidos y significados serían contenidos de pensamientos y experiencias, en la línea de Bolzano y Frege. Esto, sin embargo, es confuso. Bolzano distingue el pensamiento real del pensamiento ideal que trasciende cada conciencia, y el sentido de Frege es un referente de ciertas proposiciones. Además, se suponía que la teoría de los sentidos como entidades ideales mediadoras no dependía de su consideración en términos de significado.

Los autores atacan a Gurwitsch también por seguir una línea como la de Meinong, tema del que se ocupan luego. Y señalan que Husserl estaría según aquél dentro de la línea de las teorías objetivistas de la intencionalidad, y que ellos han probado que no es así (aunque esa prueba, como hemos visto, no es concluyente). Siguiendo su idea de lo fenomenológico, que nosotros no compartimos, el sentido debe ser algo "inmanente" a la conciencia, aunque no sea parte real de ella. Es la estructura ideal del acto. Aquí tenemos algo muy importante para comprender la posición de Smith y Mc Intyre de un modo cabal. Vemos que el noema no es considerado correlativo al acto, es la estructura que comparte con otros actos del mismo tipo. Los autores no comprenden el cambio que se da entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, y éste es uno de los puntos en los que se centra la crítica de Drummond a su interpretación. Para los autores, el objeto es trascendente a la conciencia, y el noema, si fuera parte de él, quedaría también fuera de la conciencia. No puede haber algo que sea "la parte del objeto presentada en el acto" como objeto de consideración fenomenológica luego de la epojé. ¿Pero todo este discurso está dicho dentro o fuera de la fenomenología? ¿No se está diciendo demasiado del objeto aquí, aunque de modo negativo? Además, si el noema es correlativo al acto ¿no cae fuera de la conciencia sólo por ser ideal, sólo por ser compartido? Los autores no pueden decirlo, porque ya han aceptado que la relación entre conciencia y sentido es inexplicable y primitiva.

Los argumentos de Smith y Mc Intyre contra Gurwitsch se convierten directamente en falacias a la hora de interpretar las alusiones en *Investigaciones lógicas* al objeto en tanto intencionado. Los autores señalan que para Husserl no es lo mismo la materia del acto que el objeto en tanto intencionado. No representaría esto un problema para Gurwitsch, pues él no considera que el objeto en tanto intencionado sea parte real del acto, como lo es la materia. Pero los autores agregan: en *Ideas* Husserl "identifica sentido noemático con materia (ideal)"[179]. Aquí ha pasado algo muy extraño. La materia ideal es el significado en el ámbito de los actos expresivos, para Husserl. Y esa materia ideal no es la materia como elemento

[179] *Idem*, p. 161.

real-inmanente. Al hacer el giro trascendental esa materia ideal se convierte en correlato, y pierde relación directa con la materia real. Diríamos incluso que se desdobla, pues el acto sigue teniendo su materia ideal, pero surge un correlato para esa materia, que no es su esencia, y que se llama noema. Pero los autores no lo ven así. Si la materia real es distinta del objeto en tanto intencionado, el sentido como materia ideal, según ellos, también debe serlo ¿Por qué? No lo sabemos. Los autores señalan que Husserl ha distinguido, en las *Investigaciones*, entre sentido y objeto en tanto mentado. Pero la distinción está hecha entre el objeto mentado de tal o cual manera y su correlato ideal en el acto, que es el sentido plenificado, sentido que es la especie de la cual la materia con plenitud es la instanciación, en este contexto (el de las *Investigaciones*).

También está presente la falacia en el análisis de otro párrafo en el cual Husserl distingue entre la aparición del objeto como vivencia (es decir, el campo sensorial organizado) y la aparición del objeto entendida como lo que aparece de él a través de esa vivencia (es decir, aquello que Gurwitsch identifica con el noema). Como lo primero, el contenido real de la percepción, no es percibido, tampoco lo será su contenido ideal, aunque los autores no dicen por qué no.

Que lo intencionado en tanto tal sea algo del objeto en *Investigaciones lógicas*, lleva a Smith y Mc Intyre a concluir que el uso de estos términos en *Ideas I* les asigna otro significado, sin explicar por qué, más allá de que así les conviene para sostener su interpretación. Es el hecho de que el noema sea una entidad ideal inmanente (y no ideal-trascendente, como suele traducirse *ideal*) lo que debe primar, y lo "intencionado en tanto tal" debe leerse así, como el sentido inmanente del acto, aunque éste, como afirmaron los autores, no es de ninguna manera intencionado por el acto. Los autores se conforman con sostener que, en todo caso, la suya es una interpretación "no del todo implausible"[180]. La base para ello es, de nuevo, Twardowski, quien señala que expresiones así han sido usadas para referirse al contenido de los actos. Claro, eso las hacía confusas, Husserl sabía esto porque leyó a Twardowski, pero Husserl optó igual por la vía de la confusión. Toda esta justificación suena poco creíble. Husserl habría usado esta expresión tan ambigua, "algo en tanto presentado", para referirse a algo totalmente nuevo, "el contenido del acto". Y lo hizo por haber leído a Twardowski, y por ello cambia el significado de los términos entre *Investigaciones* e *Ideas*, aunque a Twardowski lo había leído antes de publicar las *Investigaciones*.

[180] *Idem*, p. 163.

Los autores consideran que cuando Husserl remite a *Investigaciones lógicas* al hablar del sentido perceptivo como "lo percibido en tanto tal", se refiere al sentido plenificado que se menciona allí, y no al objeto en tanto mentado que también se menciona allí. También señalan que remite a la materia del acto. Pero en el párrafo en cuestión de *Ideas I* está hablando también del contenido noético, y puede ser que se trate de él en la nota que remite a las *Investigaciones*.

Finalmente, de las comillas que Husserl incorpora para referirse a lo noemático los autores concluyen que hace referencia a los sentidos, como se hace en análisis del lenguaje. Pero tampoco dan pruebas de que Husserl piense en esto y no en esos paréntesis entre los cuales queda puesto el objeto por obra de la epojé. Además, sabemos que Husserl estaba bastante conforme con la interpretación de Gurwitsch, con algunas salvedades. Pero es verdad que esas salvedades las podemos imaginar tan grandes como la diferencia entre la interpretación de Smith y Mc Intyre y la de Gurwitsch.

Una vez que los autores consideran haber demostrado que la interpretación de Gurwitsch está equivocada, la identifican con la teoría de Meinong acerca de los objetos incompletos que median entre el acto y el objeto físico completo en el cual están embebidos y que siempre queda al margen de toda posibilidad de darle alcance. Consideran que esta teoría es perfectamente coherente, pero no es la de Husserl, y se atienen a las justificaciones anteriores. Para ellos, aparentemente, Husserl habría pensado que es posible dar alcance, de una manera misteriosa, al objeto físico trascendente, que con el acto mantiene una relación intencional a través del sentido, sentido con el cual el acto no está en relación intencional. Esto parece oponerse a la definición que da Husserl del objeto trascendente en *Ideas I*, y que coincide con la de Meinong: es el objeto del que no podemos tener nunca un conocimiento adecuado, es decir, completo. Si algo diferencia a Husserl de Meinong es que, a pesar de la imposibilidad de su dación completa, el objeto físico es para éste una realidad, mientras que para Husserl toda realidad es parcial y presunta, y es sólo el mantenimiento de una aparición coherente a lo largo del fluir de las vivencias lo que puede garantizar racionalmente, aunque siempre de manera provisoria, el asentimiento a la tesis de la existencia real con la que el objeto siempre protodóxicamente se presenta. Sólo en la medida en que no se ocupan del carácter dóxico les es imposible a los autores comprender que también el de "real" es un predicado que forma parte del sentido con el que algo es intencionado.

Luego los autores se ocupan de demostrar que el noema tampoco es una esencia, que no abarca, por ejemplo, las propiedades del objeto intencionado, aunque lo intenciona como teniendo esa esencia, esas propiedades. Lo que ocurre es que la esencia es un objeto

trascendente, y como tal tiene su manera, siempre parcial, de estar dada ante la conciencia, por ejemplo con mayor o menor claridad, salvo cuando es objeto de una intuición adecuada, algo que es posible para algunas esencias, pero nunca para los objetos singulares. Pero cuando esto pasa, cuando la esencia es intuida directamente, queda contenida totalmente en la conciencia sin perder su trascendencia. Y si la intuición eidética, como todo acto intencional, fuera mediada por un sentido no identificable con su objeto, al estar sólo el sentido del lado inmanente, y no ser idéntico con su objeto, ese objeto, la esencia en este caso, podría no existir. Sin embargo, en una captación adecuada no tiene sentido postular la posible inexistencia de lo intuido. Además, cuando la reflexión fenomenológica capta la esencia de la conciencia, podría esa esencia no existir si lo que le permitiera la captación fuera un sentido inmanente al acto de reflexión pero no coincidente con el sentido del acto cuya esencia está captando. Una esencia no puede considerarse dentro de las cosas "existentes", sino dentro de las que tienen el sentido de ser posibles. Y si bien es cierto que hay noemata que son contradictorios y no les corresponde ninguna esencia, eso se debe a que las esencias son cosas posibles, y las cosas contradictorias son cosas imposibles. Los objetos físicos o cosas tienen más "lados" desde los cuales pueden observarse que las esencias, y las esencias los tienen más que los objetos imposibles, que tienen un solo lado, aquél que muestran en el enunciado contradictorio que los tiene por objeto. Aunque uno quisiera atribuirles más lados (propiedades) sería inverosímil. Es sólo en ellos que el noema y el objeto intencionado coinciden totalmente. Aun las alucinaciones tienen más aspectos que mostrar, y pueden extenderse en el tiempo. Si en este caso no hay objeto real correspondiente, no se ve por qué debería haberlo en el caso de la percepción de un objeto real. De ser así, aunque el objeto intencionado no fuera el noema, no habría más que noemata, y la epojé debería considerarse como la revelación de un permanente error esencial a la actitud natural. Ella conduciría a hacer de los noemata los verdaderos objetos intencionales. Y creemos que cuando Husserl habla en la *Krisis* de la epojé como una experiencia cuasi-religiosa no está lejos de estas consideraciones.

El noema como significado lingüístico

Después de haber rechazado la idea del noema como "objeto intencionado en tanto intencionado", Smith y Mc Intyre se dedican a intentar explicar el noema en términos de significado lingüístico (fregeanamente interpretado). El sentido, como significado del acto, sería una extensión del significado lingüístico tal como fuera entendido en *Investigaciones*

lógicas. Sin embargo, el significado aparecía allí, según los autores, al igual que el sentido fregeano, como una objetividad, aunque abstracta, distinta de las objetividades físicas concretas, claramente diferenciada de los contenidos mentales subjetivos[181]. Pero de ser así, ¿no se identifican, entonces, con lo que Gurwitsch llama noema, pues él también lo pone del lado objetivo, y antes los autores se esforzaban por separarse de él mostrando que el noema está del lado del acto, y no del objeto? Ahora lo importante parece ser distanciarse del psicologismo, y hacerlo parece implicar la necesidad de mostrar que el sentido es trascendente al acto, por lo menos a su realización concreta, actual. Si el conocimiento es objetivo, y está formado por contenidos noemáticos, no se entiende cómo pueden al mismo tiempo ser estos contenidos otra cosa que los contenidos -es decir, los **objetos-** del conocimiento. Eso no implica considerarlos cosas, ni siquiera en un sentido esencialista. Pero desde la modernidad se ha realizado una diferenciación entre cosa y objeto que se presenta, por ejemplo, claramente en Kant, cuyas ideas comparan los autores con las de Husserl. Si el objeto no es la cosa, es, sin embargo, aquello a lo que se dirige el conocimiento, pues a la cosa trascendente no puede dirigirse, y aunque se dirigiera a ella, no podría darle alcance. Esto más allá de cómo se considere esa cosa. Si el conocimiento pretende ir a la cosa y no a su objeto, eso es un error que la filosofía, en sus reflexiones, debe subsanar. Para Kant la única garantía del conocimiento está en que sus objetos sean constituidos por la propia conciencia que intenta conocerlos. Si la posición de Husserl es equiparable con la de Kant, el auténtico objeto intencional de los actos es el noema y no el objeto real, sea lo que sea ese objeto, no importa si tiene estatuto ontológico propio o es una ilusión generada por la actitud natural, actitud que consiste en un permanente estado de error, aunque error fundado en motivaciones racionales (coherencia y plenitud).

La diferencia con Frege es que para Husserl los significados, aun siendo ideales, están íntimamente asociados con los actos de la conciencia. Esta relación era entendida en *Investigaciones lógicas* como explicable suponiendo que el significado era la esencia del acto expresivo. Pero este enfoque, que permitía dar cuenta de su carácter intersubjetivo, cambia cuando Husserl ya no necesita suponer la realidad fáctica de ninguna conciencia, y considera a los significados noemáticamente. Tal como este cambio es presentado en la crítica a Gurwitsch, parece totalmente superficial. Sin embargo, es lo que acerca la posición de Husserl a la de Frege.

[181] *Idem*, p. 171.

Los significados son "ontológicamente independientes de los actos de la conciencia"[182]. Si los noemata son de esta clase, entonces, su existencia es independiente de la conciencia. Pero, ¿puede la epojé dejar un residuo como éste? Si los sentidos, identificados por los autores con significados en sentido amplio, son independientes de la conciencia, ¿pueden ubicarse del lado inmanente? ¿Pueden considerarse momentos (partes no independientes) no intencionales de la conciencia? Recordemos que para los autores los sentidos no son los objetos intencionados por la conciencia. Como ya señalamos antes, lo usual es verlos como trascendentes a la conciencia, pero sólo de modo ideal (es decir, no están en ella, pero tampoco son independientes de ella). Smith y Mc Intyre, en cambio, los presentan a la inversa: son, como vimos, inmanentes a la conciencia, pero ontológicamente independientes de ella.

Los significados serían considerados, a partir de *Ideas I*, como "particulares abstractos", entidades intensionales que median con el referente, de la misma manera en que lo hacen los sentidos fregeanos. La sustitución de "objeto intencional" por "entidad intensional" evitaría la ambigüedad en el uso que hace Husserl de aquellos términos, a veces tomados como equivalentes del "objeto intencionado", a veces como "noema" o "sentido noemático". Pero es claro que esa ambigüedad no sería tal si siguiéramos una interpretación del noema como la de Gurwitsch, y eso es lo que los autores, con esta modificación expresiva aparentemente inocente, pretenden evitar.

La estrategia que siguen los autores a continuación es presentar una serie de tesis que Husserl desarrolló en *Investigaciones lógicas* acerca del significado de las expresiones, básicamente las mismas atribuidas por ellos a Frege y a la teoría husserliana del noema, con la intención de mostrar que la concepción husserliana y la fregeana del significado coinciden, y que, al mismo tiempo, los sentidos son para Husserl de la misma naturaleza que los significados lingüísticos (entendidos fregeanamente). No nos detendremos a comentar estas tesis. Basta tomar las once proposiciones referentes al noema (las mismas atribuidas antes al contenido del acto según *Investigaciones lógicas*, que, como trataba precisamente sobre actos significativos exclusivamente, eran estas mismas que ahora los autores vuelven a exponer) y reemplazar en ellas la palabra "sentido" por "significado", y la palabra "objeto" por "referente". Ya hemos indicado que la presentación del noema por parte de Husserl nunca explicita estas tesis, aunque no sean necesariamente opuestas a la presentación husserliana, de modo que en los tres casos lo que se hace es dar distintas versiones de la

[182] *Idem*, p. 174.

teoría del significado en *Investigaciones lógicas*, y de un modo parcial, orientado por los ítems que siempre destacó Frege en su teoría del sentido y la referencia. A pesar de ese juego, los autores son cautos y señalan algunas diferencias: para Husserl los referentes del predicado son los objetos que lo satisfacen, y no la función que determina la clase de estos objetos. Además, para él el referente de los enunciados son estados de cosas y no valores de verdad[183]. Una expresión puede referirse a objetos no existentes, y refiere a objetos siempre que tenga un significado.

Un nuevo error se presenta a la hora de dar cuenta de la idea de que los significados expresados por el lenguaje son los noemata de todos los actos. Para mostrar que esta idea está presente en *Investigaciones*, los autores se detienen en la manera de comunicar estados del hablante al oyente a través de la función de intimación. Esta función, que los autores interpretan como expresión de los sentidos de los otros actos de la conciencia, es para Husserl, en realidad, la presencia de la subjetividad del hablante en lo expresado, independientemente del contenido objetivo, o significado, que se expresa, y que la teoría del significado debe poner entre paréntesis.

De todos modos, es verdad que hay un sentido que se comunica entre el hablante y el oyente. Cuando hablo, intento transmitir con el soporte de las palabras un sentido que es correlativo a mi actual acto de conciencia. Lo que el oyente escucha le transmitiría ese sentido. Pero aquí se están simplificando un tanto las cosas. El sentido transmitido nunca abarca todo el sentido (noemático) de mis actos subyacentes, ni lo hace del mismo modo en que ese acto lo hace. Pero motiva en el oyente un acto similar (de percepción o imaginación) que pueda poner frente a él el mismo objeto con los mismos aspectos que presentó en el acto anterior. Todo esto, claro, no sería comprensible si un acto pudiera sólo aportar un sentido de la misma naturaleza que el sentido de otro acto. Pero no es así. La tesis es parte inescindible del acto, y la tesis correlativa lo es de su correlato, y no es, por definición, la misma en dos actos distintos. Pero la tesis en sentido amplio es algo de lo cual nuestros autores prefieren no ocuparse demasiado.

Lo que Husserl dice es que la palabra sirve de cuerpo para el significado constituido en el acto de juzgar. De ello los autores pretenden deducir que es el sentido del acto, cualquiera que este sea, lo que se transmite con las palabras. Es verdad que uno puede extender la proposición enunciada, en principio, hasta abarcar rasgos ínfimos, por ejemplo de una experiencia perceptiva. En la medida en que todo lo "subjetivo" tiene para Husserl

[183] *Idem*, p. 177.

su correlato en el noema, una expresión adecuada del noema perceptivo debería incluir estos rasgos hasta en su más mínimo detalle. Esto a veces parecen lograrlo sólo los escritores, pero para ello deben hacer uso de metáforas que motiven la reproducción imaginaria de una experiencia similar. Cuando uno trasmite sus sentidos a través de la expresión hablada, gran parte de esos rasgos son comunicados en el tono de la voz, y son determinados por el contexto de emisión. Pero, ¿sería posible transmitir la totalidad del noema, incluyendo la tesis, por ejemplo de una percepción, a través del significado de una proposición única, sin tener en cuenta el contexto, y sin que la articulación predicativa le agregue una nitidez que la experiencia misma transmitida no tiene? Esto es lo que Smith y Mc Intyre intentan demostrar para sostener hasta el final su tesis de que el noema completo, más allá de su núcleo de sentido, es una entidad del tipo "significado lingüístico", en vez de pensar, como Husserl, que el significado lingüístico es sólo un tipo de noema, y no, precisamente, el de mayor riqueza constitutiva. Es verdad que la forma en que lo dicen los autores es la inversa: hay que probar que el sentido transmitido por la palabra es el mismo del acto subyacente, pero presentada así la cuestión eso les permite luego hacer una inversión, y plantear que bastaría en principio un análisis del significado para dar cuenta de todo lo que hace al noema sin tener que pasar por el trabajo de la epojé.

¿Pero qué pasa con el sentido noemático? ¿es expresable a través del lenguaje? Lo es, incluso quizás lo sea universalmente. Esto se debe a que el sentido noemático es lo que podríamos llamar el "contenido informativo" presente en toda experiencia, pues es la parte de la experiencia que contribuye a la constitución del objeto, y el mismo objeto que puede ser percibido puede ser objeto de un juicio, de un recuerdo, de un acto de ideación, etc. Estos son los límites de la tesis de la expresabilidad tal como es formulada en *Ideas I*, y los autores se basan en ella para sostener que el sentido noemático es una entidad intensional. Nosotros podríamos entenderlo de otra manera, que es la siguiente: el sentido es indiferente al hecho de ser expresado en un cuerpo lingüístico, una idea que coincide con la estrategia llevada a cabo en las *Investigaciones lógicas*, consistente en limitarse al estudio de los significados en el monólogo interior, sin alusiones al contexto ni a la palabra explícitamente expresada. Teniendo en cuenta esa estrategia, no es extraño que el juicio sea expresable. Su expresión lingüística no sirve más que para darle carnadura y transportarlo a otras conciencias que, al recibir esa materia perceptiva emitida por el hablante, se verán motivados a reproducir el juicio, y con él su sentido. Precisamente esta prescindencia de la carnadura lingüística es el motivo, según Donn Welton, que llevó al fracaso al proyecto de lo que él llama "logística fenomenológica". Éste, sin embargo, era sólo el planteo de las *Investigaciones lógicas*. En

Ideas I, en cambio, al quedar dentro de la esfera de la conciencia también los objetos "en tanto intencionados", y esto lo podemos leer como queramos, no hay ninguna alusión al monólogo interior, y el significado lingüístico es tratado como una forma más de sentido noemático, aquél ligado a las expresiones del lenguaje, precisamente. Los autores, sin embargo, leen ambas aproximaciones como maneras de presentar una misma estrategia[184].

Que el sentido sea expresable lingüísticamente (tesis de la expresabilidad), lleva a los autores a concluir que es, como el significado, una entidad intensional (en sentido fregeano, aunque Frege, como hemos visto, consideraba a los sentidos como objetos, como referentes, precisamente, de aquellas proposiciones que hablan de las actitudes proposicionales). Husserl sugiere que las otras partes del noema también pueden concebirse a la manera de los sentidos, aunque no dice que sean también expresables en el lenguaje. Por eso, para que la interpretación de Smith y Mc Intyre funcione, como indicamos antes, habría que probar que ciertos elementos del lenguaje también expresan los demás aspectos del noema, lo cual choca con una dificultad señalada por el propio Husserl, y es que, por un lado, nada garantiza que haya palabras en el lenguaje para expresar todos los sentidos de todos los actos (que sean expresables en principio no quiere decir que sean expresados). Pero los autores creen que eso no establece ninguna diferencia, pues en principio nada hay que diferencie un sentido expresado de otro que no lo es.

Por otro lado, aun imaginando un lenguaje suficientemente rico, queda el problema de que no hay en las palabras mismas una manera de expresar la diferencia entre lo noético y lo noemático. "Juicio" se usa tanto para el acto de juzgar como para su significado, etc. De todos modos, lo que los autores podrían decir al respecto, aunque no se ocupan del tema, es que la palabra expresa sólo el sentido, y para hablar del acto uno debe hacerlo a través de las mismas palabras. La pregunta sería entonces ¿qué hay del sentido de los actos de reflexión? ¿Es expresable? Si no lo es ¿es posible decir tantas cosas sobre los actos como lo hacen los autores? Husserl no dice que sólo los sentidos son expresables, y es dado pensar que haya entonces más significados que sentidos.

La extrañeza que genera esta posibilidad se debe a una confusión entre dos planos: que el sentido de un acto sea expresable lingüísticamente no significa que el sentido lingüístico sea **el mismo** que el sentido expresado en él. Por lo menos esto es lo que sostiene Mohanty. Si se tratara de lo mismo, bastaría con expresar un juicio para decir algo verdadero, pues el sentido de ese juicio sería el mismo que el de la percepción que lo confirma. Bien es verdad

[184] *Idem*, p. 183.

que los autores no pretenden, por lo menos hasta aquí, que la plenitud esté también comprendida en lo expresable por el juicio. Aun así, en la medida en que las capas del noema son momentos de éste, es difícil creer que Husserl hubiera pensado que es literalmente el mismo el sentido de una percepción que el de un juicio, por ejemplo. Hay, sin duda, una síntesis de identificación que hace que se unan en un punto, que aparezcan en ese punto como "lo mismo", pero no que al expresarlo ese sentido haya sido separado de su carnadura perceptiva, metido en las palabras y lanzado hacia el oyente. Pensemos que al hablar de sentidos es difícil entender qué tipo de realidad o qué forma de identidad atribuirles. Al presentar diversos actos con el mismo sentido debemos pensar en algo idéntico que se mantiene en múltiples presentaciones, y esto es tomarlo por objeto. Efectivamente, uno puede atravesar el sentido hacia otros sentidos y hacia el objeto al que constituyen, o es posible detenerse en el sentido mismo que se presenta a través de múltiples tesis distintas. A este nivel podríamos decir que es lo mismo lo que está siendo expresado que lo que está siendo percibido, sólo en términos de alguna clase de objetividad intencionada por actos múltiples, de los cuales sólo el juicio sería capaz de tomar el sentido puro, el mismo que la percepción toma en su carnadura de plenitud sensible. Pero Smith y Mc Intyre no le otorgan objetividad propia al sentido salvo cuando funciona como objeto de la reflexión. Entonces presentan las cosas de otro modo, diciendo que se trata en todos los casos de un mismo sentido, el significado lingüístico, que puede ser albergado por cualquier acto de la conciencia, sea un acto de juicio, percepción, u otro, siempre y cuando ese acto tenga la misma orientación hacia el objeto. Que actos tan distintos tengan una materia que acoge un mismo sentido que no es, sin embargo, objeto de esa materia, pero a la vez tienen cualidades que acogen tesis (en sentido amplio) muy distintas, apuntando así a un mismo objeto del mismo modo pero en un caso como recordado, en otro caso como juzgado, etc., es lo que parecen decir nuestros autores. Hasta aquí podríamos admitir que su posición es, aunque extraña y difícil de imaginar, bastante coherente. Pero luego agregan que la tesis también es expresable, aunque de un modo indirecto[185].

Ellos señalan esto. Si yo digo "*p*", expreso el sentido sin el componente tético de mi acto de juzgar. Si yo digo "Yo juzgo que *p*", expreso el sentido de un juicio acerca de mi primer juicio. Este juicio incluye el sentido inicial y también el componente tético (en sentido amplio) de mi primer juicio. Esa posibilidad de expresar también la tesis muestra que es una entidad intensional. Veamos lo que ocurre aquí, pues esta nueva jugada es fundamental para

[185] *Idem*, p. 186.

lo que sigue. Yo digo “La nieve es blanca”. A la manera en que ellos lo interpretan, hay un estado de cosas, el referente de esta expresión, al que se dirige su sentido, “la nieve es blanca”. Nada se nos dice del carácter tético del acto que debería subyacer a este enunciado. Luego digo: “Yo juzgo que la nieve es blanca”. Ahora, según Husserl, el objeto al que me dirijo, reflexivamente, es al significado de mi primer enunciado. Este nuevo enunciado tiene un sentido, que según los autores es el mismo que el del primer enunciado, pero además incluye un “juzgo”, que no cumple la función de hablar acerca de mi acto anterior, sino de su tesis. Ahora bien, surgen una serie de preguntas. En primer lugar ¿por qué el sentido de un acto de reflexión no debe pensarse distinto al sentido sobre el cual reflexiona? Recordemos que todo acto tiene un sentido y un referente, y ambos son distintos. En segundo lugar, ¿es la palabra “juzgo” la expresión de la tesis, o del acto que tiene la tesis por correlato? Los autores pretenden que la reflexión sea la manera de captar no sólo los actos sino también su sentido, es decir, el noema. La propuesta es aquí probar que el lenguaje expresa también el componente tético del noema. Sin embargo, cuando Husserl habla acerca de su teoría con la expresión “Ego cogito cogitatum”, da por sentado que expresa tres cosas, y las dos primeras no están incluidas en el noema. Yo estoy aquí expresando al yo (como objeto de mi enunciado), a su acto (cuya esencia se ha vuelto objeto del acto de reflexión), y finalmente al cogitatum (el noema en general como objeto de este acto de reflexión en particular). Aquí Husserl no pretende hablar de nada que trascienda el ámbito de la conciencia, y todo ello es puesto como objeto de un solo acto de juicio. Pero “cogito”, como vemos, no es puesto dentro del “cogitatum”. La tesis es el correlato en el cogitatum de lo que constituye el cogito, el acto, y a su vez el cogito refleja en su cualidad (expresada aquí) y en su materia (no expresada aquí) los componentes del noema. En resumen, creemos que el enunciado “Yo creo que la nieve es blanca” es demasiado simple para expresar las complejidades de la correlación noético noemática, sea como sea que se entienda esta correlación. Los autores, es verdad, lo mismo que Husserl, se esforzarán por hacer “expresables” los elementos que no están presentes en este juicio tan simple. Es lo que intenta toda filosofía: expresar lo inexpresado, mostrar que es expresable. Pero ¿cómo lo hacen? ¿Son sus sentidos expresados los mismos que intentan expresar? ¿O lo que hacen esos sentidos es motivar otros actos con otros sentidos, que son precisamente los que están ausentes en la expresión? ¿No será que en el acorralamiento progresivo que hacen de lo no expresado en el lenguaje nos llevan a llenar el vacío de significado (aunque sea pleno de otros sentidos no lingüísticos) y luego nos dicen que lo inexpresado ha sido expresado, finalmente, y que entonces siempre lo fue, y todo el noema es entonces, en su totalidad, una

entidad intensional fregeana? Veremos a continuación si es así. Pero no se puede negar que el intento es, al menos, meritorio. De ser exitoso traería aparejado, sin embargo, el problema que plantea Mohanty y que mencionamos antes, y es que el juicio podría prescindir, para tener el sentido de la plenitud, de toda remisión a percepciones fundantes. Entonces deberíamos aceptar cosas como el argumento ontológico que prueba la existencia de Dios.

La tesis de la expresabilidad lingüística del noema completo

Para evitar la confusión entre aquellas proposiciones que se refieren al acto (a las que llaman extrañamente "fenomenológicas") y aquellas que tienen por objeto el noema de estos actos, los autores optan por utilizar las comillas en este segundo caso, como lo hiciera Husserl al referirse también al noema, aunque los autores entienden que es posible identificar el noema con el sentido lingüístico de la expresión. Para ellos la descripción fenomenológica expresa el noema del acto pero tiene al acto como referente. Esto es muy extraño, pues antes habían dicho que el noema era expresado por el acto que tiene por objeto el objeto prescrito por el noema. En la reflexión, aparentemente, el noema es el mismo, pero el objeto es el acto que tiene al noema por correlato. De manera que el mismo noema puede prescribir un acto o su objeto. Salvo que al hablar en la reflexión (fenomenológica, según ellos) sobre el noema del acto[186], se estén refiriendo a un noema a través del cual se intenciona el acto.

Los autores consideran que cuando ponen entre comillas una expresión como "Yo veo este manzano en flor en el jardín", "yo veo" está referido al componente tético del noema (su modo de darse), lo demás se refiere a su sentido. Así pretenden reflejar el uso de las comillas en las descripciones noemáticas de Husserl tales como "perceptivamente", "intuitivamente", etc. Pero en estas expresiones el carácter tético (en sentido amplio) no es el sentido portado por la expresión, sino, según los autores, el sentido referido por ella. ¿Qué sentido les permite esta referencia? Los autores no lo dicen. Sin embargo, ellos querían probar que eran, esos mismos aspectos téticos, los sentidos de ciertas expresiones. Y esto no ha sido probado. Cuando digo "Ese manzano florecido en el jardín", el referente es el objeto mismo (que Husserl llamaría la X vacía), el sentido es el noema (Husserl diría, el modo en que se me presenta esa X). Cuando digo: Haré referencia al carácter tético poniendo los términos que hacen referencia al acto entre comillas, diciendo "yo veo claramente", el sentido de estas últimas palabras no sabemos cuál es, pero sí sabemos que su referente es la

[186] *Idem*, p. 188.

tesis del acto perceptivo del que nos estamos ocupando. Parece faltar algo, una proposición en la que este carácter tético sea el carácter tético del sentido de la proposición, no el objeto de la misma. Pero eso es imposible. Un acto de juzgar no puede tener un sentido cuyo carácter tético sea el de algo percibido. Lo único que dice Husserl en el párrafo citado por los autores[187] es que las comillas le permiten hablar tanto del sentido de los actos como de su carácter tético, pero no que el carácter tético pueda ser un sentido transmitido a través de las palabras, portado por ellas. No puedo comunicar el carácter percibido de mi experiencia, o su intensidad y vivacidad, más que indirectamente, a través de palabras que motiven en el auditor esas experiencias que no son juicios.

Los autores señalan que cuando Husserl usa "predicados" entre comillas para referirse a las cualidades del objeto tal como se presentan en el acto (o los sentidos con los que el acto apunta a las cualidades del objeto, en su terminología), Husserl no se refiere al significado general de la palabra "predicado", sino a ciertos predicados específicos. Esto demuestra una cosa, y es que no es el significado lingüístico de las palabras el que considera al poner las comillas, sino las cualidades del objeto tal como se presentan ante ciertos actos de la conciencia y que la palabra "predicados" le sirve para englobar y sugerir al lector. Ellos resuelven el problema, en cambio, sosteniendo que Husserl usa estas expresiones como variables que pueden ser reemplazadas sólo por sentidos específicos. Esto es extraño. De pronto hay noemata que son variables de noemata específicos. Esto parece complicar las cosas demasiado. Pero los autores no tienen otra opción. Cuando Husserl dice que el noema incluye el "objeto", debe referirse con esto a que incluye el sentido que prescribe el objeto real, pues el noema no puede tener en su interior partes de objetos reales. Esto es cierto, pero sí puede contener al objeto tal como se presenta ante la conciencia. Hablar de "lo dado en tanto dado" es en la posición de Gurwitsch algo distinto a hablar de existencias reales. Es hablar de un sentido que se traspasa habitualmente en dirección a algo más, pero que puede volverse foco de nuestra atención. En cuanto a las palabras, se las puede hacer hablar de los objetos o de los noemata. Todo depende de cómo se lean. Los autores parecen adjudicar a las palabras sentidos fijos, que no dependen del acto de su lectura, y de ahí que piensen en términos de "sentido de la palabra" o "referente de la palabra", y no de "sentido que le asigno a la palabra" o "referente que le asigno a la palabra". Yo puedo decir algo acerca de cosas que no sean estados de cosas. Puedo decir algo acerca de lo que percibo, de lo que imagino, de lo que deseo. Al hacerlo constituyo un estado de cosas que no estaba en lo percibido ni

[187] *Idem*, p. 190.

en lo imaginado de lo que hablo, que se funda en eso pero no es eso. Y no es que el estado de cosas constituido así sea un sentido que remite a algo que le es exterior, algo de los otros ámbitos mencionados, o a lo cual los otros actos remiten a través de sus sentidos. La expresión no "tiene" un sentido a través del cual se refiere a algo, sino que "constituye" el sentido, y dentro de él, a aquello que puede ser el referente de otros sentidos. Sólo que al hacerlo yo no lo sé, y necesito de la epojé para saberlo. La palabra ni siquiera necesita ser expresión de un noema de un acto de juzgar. Puede expresar un acto si hablamos de aquello de lo que reflexionamos, o puede expresar algo como el yo, con las palabras "yo puro", que no es ni puede ser objeto. Sí son objetos la esencia de un acto, o el yo fenoménico, de los cuales podemos hacer juicios. Se dirá que también podemos hablar del yo puro, podemos juzgarlo. Pero el objeto del que hablamos es el yo puro en tanto juzgado, que motiva, por su sentido, un intento por armar un acto de intuición reflexiva que capte ese objeto no como juzgado sino como "percibido" de algún modo. Lo mismo pasa cuando juzgamos sobre los actos. Cuando reflexionamos sobre ellos, es verdad, el objeto del acto de reflexionar es el acto. Pero ese acto ha pasado (no podemos reflexionar en el acto que reflexiona, sino en el acto en el que ya no vivimos). Lo que es objeto de este acto es entonces un noema de acto, si traducimos por noema "lo pensado en tanto pensado", en el sentido más amplio del término. ¿Trasciende este acto a la conciencia? A la conciencia actual, por supuesto. En cuanto a que el juicio apunta a un objeto que lo trasciende, que es su referente, y que es suyo como lo es su sentido, es un prejuicio fregeano demasiado arraigado para ser superado fácilmente. El juicio tiene una intencionalidad noemática que hace que el yo se dirija más allá de él, hacia una intuición de aquello que en el juicio está "señalado". Pero el juicio no "tiene" un referente sino para el yo de cuyo acto es el correlato.

Los autores creen que han demostrado que el aspecto tético es expresable por una proposición determinada (es decir, por el significado de un enunciado entrecomillado), aunque sólo han mostrado que es "referenciable" por ese enunciado. Eso los lleva a pensar que el noema (de cualquier acto) es un tipo de proposición, y que, cuando Husserl dice que podemos llamar *Satz* (posición o proposición) a la suma del sentido y el carácter tético se refiere al carácter tético completo, y por lo tanto al noema completo[188], cuando es claro que Husserl se refiere aquí sólo al sentido y a lo que los autores han traducido como "aspecto dóxico". Más allá de esta cuestión, el punto a probar es que la proposición que expresa el noema completo es una proposición en el sentido tradicional. La manera de hacerlo es

[188] *Idem*, p. 192.

ingeniosa. Consideremos que "Yo juzgo que el bardo está inspirado" es una proposición que tiene por referente un acto, pero que tiene como sentido "el bardo está inspirado" y como componente tético "yo juzgo" (aunque supuestamente estos dos deberían ser los componentes del noema que se orienta al objeto, no, reflexivamente, al acto, si el lenguaje funcionara de modo directo, como los otros actos, y no de modo reflexivo). Si yo realizo un acto que puede describirse así: "Yo supongo que yo juzgo que el bardo está inspirado", entonces el sentido de este acto segundo será "Yo juzgo que el bardo está inspirado", lo cual demuestra que la proposición es un sentido, y que el aspecto tético del noema también lo es. Es una jugada interesante, pero lo extraño de todo esto es que, en un acto de reflexión, el mismo noema que en un acto directo prescribe el objeto, prescribe ahora el acto mismo. Pero si el noema puede mediar con una realidad inmanente, que además es un acto, y como el acto es único en su realidad, ¿qué pasa con la supuesta universalidad de las afirmaciones acerca del noema como contenido del acto que venían siendo sostenidas como fundamento de la identificación entre el noema perceptivo y las entidades intensionales fregeanas? De pronto parece que el sentido ya no es necesariamente lo que hace intencional al acto al relacionarlo con un objeto que lo trasciende.

Los dos componentes del sentido noemático

Para Smith y Mc Intyre, el objeto y el "como qué" son prescritos por distintas partes del sentido. El "como qué" se presenta el objeto ante la conciencia, es prescrito por los sentidos-predicados del núcleo del noema. En cambio, la X determinable prescribe el objeto al cual el acto atribuye las propiedades prescritas por los sentidos-predicados. Un ejemplo de una descripción de acto cuyo sentido es el noema es "yo veo un objeto *x* como siendo de tal manera que *x* es un manzano, y *x* está florecido, y *x*…". Como vemos, una descripción así no es una única proposición, sino un sistema abierto de proposiciones simples unidas por conjunciones. Sin embargo, el noema del acto de percepción correspondiente es uno sólo. Esto muestra que, mientras mantenemos la dirección de nuestro acto de percepción, los juicios capaces de articular esa percepción fundante son muchos, en principio infinitos. Así, un solo, sumamente complejo pero parcialmente indeterminado sentido perceptivo (recordemos que el sentido perceptivo, como todo noema, contiene correlatos para todos los aspectos del objeto intencionado), funda una multiplicidad abierta, en principio infinita, de juicios actuales y posibles. Aquí hay una diferencia importante entre sentido perceptivo y sentido judicativo que los autores descuidan, pero que Mohanty se ocupa de señalar, como

veremos más adelante. Pero hay algo más. Tomemos, por ejemplo, la cualidad "verde" de una taza que estamos viendo. El verde de la taza real no es inmanente a la conciencia, y el análisis noemático debe dejarlo de lado. Tenemos, entonces, un sentido-predicado, "verde", que prescribe en el objeto el aspecto que tiene de ser verde. La única evidencia que tengo de que este sentido está prescribiendo una cualidad real de esa taza es el dato sensible que lo llena[189]. En cambio, cuando tengo en cuenta que al objeto lo veo como "taza", no se trata de una descripción de una propiedad totalmente sensible, sino "parcialmente teorética". Finalmente, cualidades referentes al lado de atrás de la taza no están apareciendo realmente, y son indeterminadas, pues el sentido prescribe el objeto como teniendo más propiedades de las qué él mismo, explícitamente, prescribe. O sea, prescribe más de lo que prescribe, o prescribe una metaprescripción que nos indica "esto que yo prescribo, además, tiene aspectos que no estoy prescribiendo". Se trata de propiedades implicadas o predelineadas por el sentido, constituyendo su horizonte. Pero el objeto es, además, mentado como teniendo actualmente un color determinado en su cara oculta, aunque eso no impide que no se presente actualmente determinada. Por eso, dicen los autores, las propiedades del objeto, determinadas, no deben confundirse con los sentidos-predicados, indeterminados, que prescriben esas propiedades. Sin embargo, yo sé que son indeterminados sólo cuando reflexiono sobre ellos. Mientras me oriento al objeto, ese ausente para la descripción fenomenológica, lo intenciono como completo a través de esos sentidos que no son determinados pero que incluyen un sentido que indica que el objeto en cuestión contiene del otro lado una determinada cualidad de color, aunque el sentido la indica indeterminadamente. Es decir, la determinación del lado oculto es un efecto del sentido sobre las expectativas del yo, que se confirman en la medida en que la experiencia ulterior coincida con lo que de ella esperábamos. Eso no significa que "realmente" había una propiedad determinada del objeto en su otra cara, más teniendo en cuenta que nunca está "dada" esa propiedad, sino sólo la consideramos dada porque un dato de color llenó el sentido previamente vacío, y lo llenó en la dirección de lo esperado, de lo que estaba implicado como sentido en la percepción actual. A través del sentido "verde" me oriento a la cualidad del objeto, su "ser verde", pero nunca me encuentro con esa cualidad, que me trasciende, sino con el dato que confirma mi espera. Pero si nunca me encuentro con ella, ¿puedo asegurar que ella existe en un sentido metafísico? Smith y Mc Intyre piensan que sí. Sin embargo, para nosotros, lo claro es que se trata en ambos casos de un mismo sentido, que se presenta

[189] *Idem*, p. 198.

como no siendo un sentido en un caso (actitud natural), y como siéndolo en el otro (actitud fenomenológica).

Además de los sentidos-predicado hay un sentido que prescribe al objeto como lo idéntico que abarca y une todos estos predicados: la X. Es lo idéntico en las múltiples prescripciones de los múltiples noemata que prescriben las múltiples propiedades de un solo objeto idéntico[190]. La naturaleza de esta X les permite a los autores hacer un aporte que consideran original. Si bien el planteo del problema no está muy bien llevado a término, algunos aspectos de la teoría que elaboran son aceptables. Ellos consideran que el sentido de la proposición que se refiere al noema no puede ser el de una descripción definida. La razón es fundamentalmente que la X funciona como lo que Kripke llamara un "designador rígido", es decir, la identidad se mantiene aunque todos los predicados atribuidos al objeto por la descripción definida resultaran ser falsos. Bien es verdad que la identidad se mantendría, y esto los autores no lo dicen, si incluyéramos en la descripción el portar tal o cual nombre propio, más algún rasgo que diferencie a uno de otro portadores del nombre propio. Pero es verdad que en este caso también habría que explicar qué hace tan especial al nombre propio, y hay una sola respuesta posible: funciona como el "esto" de una proposición de esas que contienen deícticos, y que Husserl llamaba "esencialmente ocasionales". Es decir, el sentido de la X está en apuntar a un objeto determinado en una experiencia perceptiva bajo determinadas circunstancias. Aquí parece ser que la idea de que el sentido de la percepción y el del juicio son el mismo parece insostenible, pues "esto es un tomate" puede referirse a distintos tomates en distintas situaciones perceptivas. Precisamente se trata de la universalidad que posee la articulación predicativa para Husserl, y que no se da en el ámbito de la percepción. Pero Husserl explica esto perfectamente: lo que otorga identidad al sentido perceptivo no está en el propio sentido ni en la X que nos dice "es una sola cosa", sino además en la síntesis entre múltiples X de múltiples percepciones, la coherencia entre los horizontes, externo e interno, de los noemata distintos que apuntan a lo mismo, el hecho de que el yo decida que es lo mismo aquello que es correlativo a su rayo de atención, es decir, la X, y que haya contenido sensible que asigna al noema perceptivo el carácter de la plenitud, que el juicio sólo puede obtener indirectamente a través de su coincidencia con el sentido perceptivo que tiene esa plenitud. La constitución de la identidad del objeto, como dice Rabanaque, es el emergente de un proceso, irreductible, además, a cada uno de los elementos mencionados. Pero el ver la percepción y su noema exclusivamente en términos predicativos,

[190] *Idem*, p. 200.

atribuyendo tal posición a Husserl, lleva a los autores a percibir debilidades en la posición husserliana que quieren subsanar, si bien siendo (aunque ya vimos que no lo son) fieles al principio de inmanencia, y lo intentan con la ayuda del complejo aparato lógico de la teoría de los mundos posibles. Lo extraño es que, como veremos, dentro de este esquema no entra bien la identidad de personajes históricos, pues ellos poseen identidad personal (que es, parcialmente, lo que se intenta explicar) sin que hayan sido objeto de ninguna percepción.

El horizonte de sentido

Quizás el mayor peligro de identificar el horizonte con los sentidos posibles que están contenidos implícitamente en un juicio es perder de vista que el horizonte, tanto interno como externo, en la percepción posee una condición espacial (además de temporal) que no aparece en el despliegue de los sentidos en el discurso, y que hace que una concepción del sentido en términos exclusivamente predicativos, como la que intentan Smith y Mc Intyre, no termine de cerrar ni siquiera extendiendo el análisis al horizonte del sentido. Al plantear el horizonte en términos de un trasfondo de creencias (teniendo en cuenta que para ellos la creencia no es el carácter dóxico con el que una percepción se presenta, sino un sentido lingüístico) sólo pueden comprender el carácter sucesivo, temporal, que tiene el horizonte de los actos posibles asociados con la posible actualización de lo implicado por el noema de la experiencia actual, dejando en la oscuridad la espacialidad de ese horizonte. Al identificar el noema con el sentido de ciertas proposiciones, tienden a separar al horizonte como si fuera un elemento extraño a cada noema, concibiéndolo como noemata potenciales correlativos a posibles actos nuevos implicados por el acto actual, lo cual no coincide con el concepto husserliano del horizonte. Pero esa modificación del enfoque original, como veremos, es lo que les permite plantear el tema en términos de mundos posibles, entremezclando el plano del ser posible (imaginario) con el del ser actual indeterminado factible de una determinación ulterior en actos posibles[191]. Es lo que señala Mohanty cuando distingue entre la idea de mundos posibles de la idea de posibilidades dentro del mundo actual. Una cosa son los aspectos que el objeto pudiera presentar en experiencias ulteriores, y otra distinta consiste en lo que el objeto podría haber sido si el mundo fuera otro del que es.

[191] Quizás sería conveniente remitirnos aquí a la diferenciación establecida por Aguirre entre fantasía libre y fantasía restringida. *Cfr.* Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, Bs. As., Carlos Lohlé, 1987, p. 79.

Es significativa la decisión de los autores de hablar de "horizonte" en general para referirse al horizonte de los actos, a la "multiplicidad" de actos potenciales "cuyos sentidos están correlacionados y son compatibles en contenido con, aunque también son más determinados en el contenido que, el sentido en cuestión", mientras que el "horizonte del objeto" es mencionado así, con "del objeto", cuando es necesario hablar específicamente de él[192]. Además es de observar que la "mayor determinación" del caso depende de una consideración genética acerca de los sentidos sedimentados que no es tratada por los autores. Desde el punto de vista de lo "genuinamente presente", de lo intuitivo, la determinación es siempre la misma. Pero es verdad que la experiencia de los objetos del tipo es cada vez más determinada en la medida en que se produzca por reactivación de sentidos ya constituidos que se transfieren a la nueva experiencia similar. Pero esto que ocurre con los sentidos debido a su carácter ideal, que le permite a cada uno de ellos que, siendo "el mismo", gane o pierda cualidades sucesivamente, no le ocurre al acto al que el sentido está asociado, que es siempre otro, pues el acto es real (*reel*), es decir, está asociado a un ahora en el tiempo inmanente del que no se puede desprender. Un sentido-predicado, para decirlo en términos de los autores, puede reaparecer ante actos sucesivos, asociado con otros sentidos-predicado, con la misma o con otra X, debido a su carácter ideal, aunque se ve afectado a la distancia por la temporalidad del acto que lo convoca a aparecer. Pero veamos qué nos dicen los autores sobre la cuestión de la compleja correlación entre horizonte de los actos y horizonte del objeto.

En el tema del horizonte, Smith y Mc Intyre perciben un doble acercamiento. Por un lado, un acercamiento a Kant, considerado el "padrino" del idealismo trascendental husserliano. Por otro lado, al pragmatismo. Lo primero lo sostienen en virtud del papel que Husserl otorga a los principios apriorísticos que gobiernan la constitución de los objetos de distintos tipos, que equiparan con las condiciones kantianas de toda experiencia posible, a las que identifican con las categorías del entendimiento. Lo segundo, porque los sentidos implícitos correlacionados con el horizonte del acto son fijados por el sentido explícito en conjunción con el trasfondo de creencias (de sentidos de esas creencias) poseído por el sujeto del acto[193]. Es verdad que para Husserl los tipos empíricos a los que un objeto muestra pertenecer por una parte de su sentido determinan lo que es esperable que ese objeto muestre en experiencias ulteriores. Y también es cierto que hay condiciones más generales y exactas que pertenecen al orden de la ontología formal, incluyendo cuestiones relativas a los todos

[192] *Idem*, p. 232.
[193] *Idem*, p. 235.

y las partes, y que se captan por intuición eidética, sobre la base de variaciones libres delimitadas por el tipo empírico en el cual esas leyes (*logoi*) están implícitas (o a las que se orientan teleológicamente). Por lo menos es así como presenta las cosas la fenomenología genética, sin establecer un divorcio entre las posibilidades de forma y las de contenido. En este sentido, la dimensión pragmática y la dimensión trascendental, como las dimensiones práctica y teórica para Kant (salvando las distancias), están mediadas, según veremos en otro momento, por la teleología. Extraña, sin embargo, que en el tratamiento del "trasfondo de las creencias" (lo que Husserl llama el *Habe*, la posesión del yo, y que no debe confundirse con el horizonte del pasado, en el cual están también los sentidos tachados), los autores no hayan tenido en cuenta la influencia de la idea de hábito presente en la obra de Hume.

El intento por presentar una concepción extensionalista del horizonte trae aparejado el peligro de invertir la cuestión: no es que algo esté en el horizonte del sentido porque sea una posibilidad (actual) para el sentido (en un mundo posible), sino que un sentido es posible para ese objeto porque es compatible con lo predelineado en el horizonte de ese sentido. Ese horizonte, es verdad, se fue formando progresivamente, desde una experiencia para la que el objeto era un "algo" con cierta plenitud sensible, hasta el grado de familiaridad actual, que estrecha al mínimo su posible presentación futura coherente con la presentación presente, al punto de que, si esa coherencia no se produce, la identidad misma del objeto estalla, como ocurre con la diferencia entre lo que era para mí este timbre que suena, cuando lo escuché al final de mi primer día como alumno en la escuela, y lo que es para mí ahora que soy profesor, ahora que tengo con él un máximo de familiaridad que hace que nada más pueda esperar de él que lo ya sabido.

Cuando Husserl habla del horizonte de actos posibles se refiere al horizonte de futuro. Futuro predelineado por el horizonte de pasado. En cuanto a los correlativos sentidos sedimentados, podríamos llamarlos, como lo hacen los autores, "trasfondo de creencias", si redujéramos el significado de la palabra "motivación" al uso que, según la cita que ellos transcriben, hacía de ella Husserl en las *Investigaciones*. Pero en sus manuscritos Husserl dice también cosas como que las cinestesias motivan los cambios que sufre la hyle, y eso significa que no actúan causalmente sobre ella, sino que se produce una correlación, una especie de acción "a distancia", sin contacto, en sincronía, como la correlación entre las mónadas leibnizianas.

Sostener que el trasfondo es un trasfondo de "creencias" lleva a sostener que hay verdaderas predicaciones sedimentadas en el horizonte del sentido. Por ejemplo, que yo anticipe que el objeto tiene "otro lado" se debe a que "creo" que "toda cosa material ocupa

un lugar en un continuo espacio-temporal"[194]. Eso significa que cuando un chico busca el otro lado del objeto antes se ha dicho a sí mismo todo esto, lo cual es, al menos, improbable. Los autores no distinguen entre horizonte hylético, primario, y horizonte de sentido, secundario. Tampoco entre distintos estratos de sentido en el horizonte secundario, estratos que no tienen por qué ser "creencias", por lo menos no como ellos las entienden, como "actitudes proposicionales". Pero la jugada de ellos se entiende si tenemos en cuenta que para los autores todo sentido es idéntico a un significado lingüístico. Olvidan que para Husserl cosas tales como el "tipo empírico" preceden en el orden del fundamento a la esfera predicativa. Tampoco hay una distinción clara, en los autores, entre la mera anticipación pasiva motivada por el horizonte, y la espera que llena imaginariamente los sentidos anticipados y los articula de un modo que va más allá de lo presente indeterminadamente en el horizonte mismo.

Una creencia supone un movimiento de articulación categorial entre el sujeto y el predicado, una articulación activa y libre que se expresa a través de los términos sincategoremáticos, que no designan nada que esté en el sentido perceptivo. Esa articulación categorial no puede atribuirse al horizonte, y eso es lo que Smith y Mc Intyre, precisamente, están haciendo. La diferencia entre los actos intencionales dirigidos directamente al objeto y los actos intencionales dirigidos a estados de cosas, que los propios autores afirmaban, ha sido pasada por alto.

Que la individuación tiene que ver con el *Habe* o con la familiaridad que yo tengo con el objeto (en tipo e individuamente) es algo indudable, y los autores tratan de reflejar esto en su idea de "trasfondo de creencias". Pero, siendo tan precisos con el tema de las comillas, debieron pensar que cuando Husserl habla de "conocimiento" no se está refiriendo al conocimiento predicativo que tenemos del objeto, ni explícita ni implícitamente (de un modo sedimentado)[195]. Si yo conozco el tipo de árbol que estoy viendo, según ellos, esperaré que presente en el lado de atrás algo que no esperaría si no tuviera ese conocimiento, pero esto no parece ser así. Mi experiencia con relación a árboles cuyo tipo no conozco es simplemente que en el lado de atrás suelen coincidir con lo que veo en el lado de adelante. No son mis conocimientos botánicos los que determinan mi anticipación perceptiva. Sólo me motivan a moverme en torno a él de otra manera, con la atención puesta en otros aspectos de lo percibido, en una articulación distinta, como dice Donn Welton. El horizonte perceptivo tiene su propia lógica antepredicativa, a la que se suman otras lógicas, es verdad, pero aquélla

[194] *Idem*, pp. 250-251.
[195] *Idem*, pp. 252-253.

permanece, igual que sigo "viendo" que el sol "sale" aunque "sé" que ésta es una ilusión generada por el movimiento de la tierra alrededor de su eje, y "anticipo" que el sol saldrá mañana aunque "sé" que podría estallar esta noche. En esto debemos darle la razón a Gurwitsch: hay patrones gestálticos que predelinean el horizonte, que están relacionados, sin identificarse, con lo sensible mismo y su organización en campos sensoriales, y que son los que predelinean el horizonte en la experiencia perceptiva.

Smith y Mc Intyre incluyen también a los recuerdos[196] entre esas creencias del trasfondo que prescriben al objeto junto con el sentido noemático. Pero un recuerdo puede ser cancelado, y no sería en tal caso *posesión* (*Habe*) en el sentido que le da Husserl a esta palabra, y que es lo que los autores tienen en mente al hablar del trasfondo no atencional de la experiencia. Ellos admiten, además, que las creencias de las que hablan son "latentes". Pero para Husserl una anticipación perceptiva no es una creencia, ni siquiera latente. Que haya hábitos para juzgar (o disposiciones) no significa que sean los mismos que los hábitos para percibir. Para los autores el carácter pasivo de las motivaciones del trasfondo presupone una constitución activa previa. Pero esto vale sólo para las articulaciones categoriales. Suponer lo mismo para la percepción es un presupuesto mítico, como los que Husserl atribuía a Kant en sus deducciones de las categorías. El resultado de todo este proceso es diluir la percepción en el seno de la creencia, hasta identificarla con una forma de juicio. Dados estos supuestos, no es extraño, por ejemplo, que se hable aquí de "mi teoría" acerca del objeto físico, teoría que incluye la posibilidad de que el objeto resulte ser distinto de como era considerado hasta ahora[197]. En realidad, una interpretación kantiana de Husserl no podría llevar a otra parte. Para Kant, el objeto, aun el de la percepción, es la suma de los juicios que podemos hacer acerca de él.

La falta de una distinción clara entre el ámbito antepredicativo y el predicativo se ve aquí en la interpretación de las citas de *Experiencia y juicio* para probar la presencia en la obra de Husserl de esta idea de "trasfondo de creencias". Allí se habla de **pre**-conocimiento típico, y Smith y Mc Intyre leen eso como **conocimiento latente**, sin advertir que la distinción entre horizonte interno y externo, incluso cuando va más allá del ámbito de lo atencional (sustratos copresentes no atendidos) hasta abarcar lo típico, se da en el ámbito de lo antepredicativo[198]. Ellos, en cambio, hablan de los sentidos contenidos en el horizonte correlativo al horizonte del acto como de "contenidos predicativos"[199].

[196] *Idem*, pp. 263-264.
[197] *Idem*, p. 255.
[198] *Idem*, p. 257.
[199] *Idem*, p. 256.

Para Smith y Mc Intyre la diferencia entre horizonte interno y externo se da en el propio horizonte de los actos[200]. Pero esto no es así. Lo interno y lo externo son dimensiones espaciales excluidas del flujo temporal de los actos. Es que sólo de esta manera pueden plantear los aspectos que el objeto pudiera llegar a presentar (los sentidos que podrían llegar a prescribirlo) como múltiples "historias", como múltiples líneas de vida en múltiples mundos posibles que sólo comparten el sentido actual del acto actual de percepción.

Para los autores, la interpretación del horizonte en términos de mundos posibles lleva a pensar que éste está formado por familias de cadenas de verificación capaces todas de una síntesis de identificación, para lo cual se requiere que todos los sentidos de una cadena compartan la misma X y sean armoniosos entre sí[201]. La existencia de una secuencia temporal de actos lleva a pensar en esta secuencia temporal de correlatos, y como el horizonte del acto está formado por los actos posibles compatibles con el sentido del acto actual, el objeto obtendría su identidad de las infinitas cadenas que son las posibles historias del objeto en los infinitos mundos posibles. En el caso de las intenciones no definidas, se trata de los sentidos compatibles con aquél que asignamos al individuo en cuestión sin haber establecido su identidad (personal en este caso)[202]. Sin embargo, la referencia es aquí también a un individuo, y no a la cualidad misma que se le ha atribuido, y esto nos deja en la duda acerca de qué entendemos por descripción definida, o cuántos caracteres debemos atribuir a un objeto para que la posesión de todos ellos forme un designador rígido que deba ser entonces verdadero en todo mundo posible. Cuando lo único que comparten todas las series es el punto temporal de la percepción actual, no parece que haya un fundamento para hablar de "lo mismo" en las distintas series.

En cuanto al modo de darse (la tesis en sentido amplio, para los autores), no sería relevante para la caracterización del horizonte. Esto es comprensible si tenemos en cuenta que Smith y Mc Intyre reducen toda la tesis sólo al modo de darse, y todos los sentidos de todos los actos los identifican, y si obvian, además, el carácter dóxico. Que yo haya creído **probable** algo, sin embargo, no puede predelinear el horizonte de la misma manera que si eso lo hubiera creído con **certeza**.

Sea lo que sea que sostengamos con respecto al horizonte, tenemos la sensación de que, en el pasaje de la teoría del horizonte de anticipaciones a la teoría de los mundos posibles ha habido un salto difícil de justificar. En primer lugar, si consideramos cómo

[200] *Idem*, p. 258.
[201] *Idem*, pp. 260-261.
[202] *Idem*, p. 263.

podría haber sido percibido el objeto, suponiendo el caso de un objeto que no cambia, no parece importar demasiado si esa posibilidad es futura, o si se refiere contrafácticamente al pasado o al presente, ya que es porque el horizonte del sentido implica determinados sentidos, por lo que yo **podría** tener experiencia de ellos. Y si bien esa predelineación está determinada por la historia del objeto, no lo está por historias posibles, sino por la historia real de mi percepción de él y de su tipo empírico. Pero, además, una historia del sentido del objeto, sea una historia real o posible, no es una historia del objeto mismo, como cosa real (*Ding*). ¿Qué concepto de mundo posible tienen los autores en mente? Un mundo de sentidos posibles, debería ser. Pero ¿hay una teoría de los mundos posibles inserta en el horizonte de mi experiencia? Sin duda no la hay. Se trata sólo de un modelo, y ya sabemos lo peligroso que es confundir un modelo con aquello que modela, a lo que articula de modo tal que puede estar creando una realidad nueva en vez de describir otra dada. Pero aun admitiendo que pueda definirse el horizonte en términos de sentidos posibles (posibles percepciones, o incluso posibles juicios y fantasías, con sus sentidos correlativos), es extraño que, de pronto, Smith y Mc Intyre hablen de posibles objetos y posibles estados de cosas en el sentido de Carnap, y sin comillas[203].

En los autores se nota un esfuerzo notable por ubicar a la filosofía de Husserl en la cercanía de otras teorías que ellos consideran similares en algún respecto, sea el verificacionismo, de donde obtienen la idea de "cadenas de verificaciones", sea la teoría de los mundos posibles, que les permite, en un contexto extensionalista, separarse del fenomenismo que suele asociarse a las teorías verificacionistas. También incluyen una aproximación a los análisis pragmáticos (no sintácticos ni semánticos) del significado[204]. Todo ello puede parecer innecesario desde el punto de vista de la fenomenología "ortodoxa", pero tiene la ventaja de poner en el centro de la atención aspectos de la fenomenología que de lo contrario pasarían desapercibidos en esa fuente inagotable de ideas que son los escritos de Husserl. Sin embargo, no pueden dejar de admitir que se encuentran en aguas extrañas al pensamiento de Husserl, por más esfuerzos que pongan en encontrar analogías. Además, su posición no deja de presentar ciertos problemas, y problemas que la fenomenología se había considerado capaz de resolver. Suponer en el horizonte una infinitud actual de *possibilia* conduce al mismo punto que hemos criticado en la visión de Gurwitsch acerca del objeto como el todo de sus apariciones posibles. Sólo que ahora, además de las apariciones posibles, se encuentran incluidos en el horizonte los modos en que el objeto podría ser y podría haber

[203] *Idem*, p. 270.
[204] *Idem*, p. 273.

sido, y los distintos mundos en los que podría estar, en consecuencia, desarrollándose[205]. Tampoco parecen contar con un criterio que les permita separar entre lo que es y lo que no es relevante para la predelineación del horizonte de percepciones posibles. Concluyen así algo que Husserl difícilmente hubiera aceptado: como dice Quine, no hay una distinción clara entre lo analítico y lo sintético, o, en términos de los autores, entre lo conceptual y lo pragmático. Para Husserl, lo conceptual es lo idealizable de lo pragmático, si queremos utilizar estos términos, lo cual implica la posibilidad de remontarnos de lo dado a la esencia, en la que están contenidas características que sólo pueden expresarse mediante juicios sintéticos a priori. Lo que hay en su concepción, entonces, es una distinción en varios grados, más sutil, más que una escala gradual indiferenciada en la que la distinción analítico-sintético se pierde.

Constituir los sentidos que la experiencia del objeto **podría** haber tenido por correlatos no nos da más que sentidos implicados por sentidos. Ni siquiera nos dice qué tan distinta debería haber sido la historia de este objeto para que lo consideremos un objeto distinto. Sólo la experiencia actual nos da evidencia y verdad. Pero esas variaciones, que Husserl dice que podemos realizar, pues son las variaciones imaginarias sobre el objeto, sobre su historia completa en este caso, sí nos permiten profundizar en el sentido en tanto sentido, y nos acercan al plano del puro *Logos*.

A diferencia de Quine, como indicábamos, Husserl sostiene la existencia de cuatro tipos de juicios: los contradictorios, referidos a objetos imposibles, los analíticos, los sintéticos a priori y los sintéticos a posteriori. Los últimos no definen el ámbito de lo posible, sino el de lo fáctico. La creencia que yo tengo de que en la cara no visible de este árbol se oculta un corazón que yo grabé con una navaja cuando estaba de novio le otorga facticidad al árbol, y no permite, por ese lado, ninguna posibilidad distinta (salvo que me haya equivocado de árbol). Sólo los juicios sintéticos a priori que puedo hacer del árbol dan espacio para lo posible. Pero entonces ya no estoy en el plano de las historias posibles (aunque puedo llegar aquí imaginando estas historias), sino en el del invariante o la esencia (individual o general). Lo que hacen las variaciones de lo actual hacia lo posible es permitir la extracción de las esencias contenidas teleológicamente en la esfera de la facticidad.

Entre las historias posibles del árbol está la de que haya sido una ilusión (alucinación o sueño), y entre las del mundo, aquella en que no hay mundo, sino sólo, como decía Kant,

[205] *Idem*, p. 274.

una “rapsodia de sensaciones”. Y estos casos no son abarcados por la teoría de los mundos posibles.

Que el significado de un término consista en sus referentes actuales, los posibles y los contrafácticos, como planteaba Carnap[206], no iría en contra de lo que piensa Husserl en materia de “esencias”[207]. Pero abarcar el rango de las posibilidades contenidas en el horizonte perceptivo nos lleva a un plano de exactitud que no está contenido, salvo, como dijimos, teleológicamente, en los sentidos morfológicos pasivamente constituidos. Pero sí sería ideal, en un sentido kantiano, llegados al plano del puro *Logos*, reconstruir el mundo real como uno de los mundos posibles. La propuesta de Lewis, según la cual, como el sentido abarca situaciones reales y posibles, es reducible extensionalmente a esas situaciones, vuelve a presentar las cosas de un modo invertido, pues reemplaza algo, el sentido, por otra cosa contenida en él teleológicamente, los referentes que comparten ese sentido. Husserl, contra estas posiciones, incluyendo la de Frege, defendía la necesidad de una lógica **intensional**. Smith y Mc Intyre le dan la razón cuando sostienen que en una visión extensionalista cualquier afirmación contradictoria tendría el mismo significado porque su extensión corresponde al mismo conjunto, el vacío. La noción de Lewis de la “comprehensión”, en la que están contenidos individuos reales y posibles, sumada a la idea de que esos individuos posibles obtienen su identidad del mundo posible del que forman parte (su identidad es su “historia” en ese mundo), no hace otra cosa que sustituir la intención por la extensión, la implicación intencional por una conjunción infinita de infinitos *possibilia*. Esto, además, supone un horizonte que contiene de modo latente infinitas infinitudes, lo cual implica una ontología demasiado abultada para quien se proponga “ir a las cosas mismas” y seguir el principio de inmanencia. Ni siquiera restringiendo esas posibilidades a lo asequible para una conciencia humana, finita, se evita caer en lo infinito, y parece que si se lograra mantenerla en los límites de la finitud esa representación en términos de mundos posibles perdería sentido.

Reducir la intención a la extensión, por otra parte, va contra la teoría de un sentido mediador entre conciencia y objeto, y por eso los autores la toman como complemento o explicación de su formulación husserliano-fregeana de la idea de “sentido”[208]. Podría aceptarse esa extensionalización entendiendo por tal mediación la distancia que hay entre los múltiples mundos posibles y el único actual. Pero como Smith y Mc Intyre admiten que

[206] *Idem*, p. 270.
[207] *Idem*, p. 279.
[208] *Idem*, p. 281.

distintos significados poseen el mismo referente, prefieren no ir en esta dirección, aceptando los argumentos del propio Lewis, referentes a la identidad referencial no sólo de las proposiciones contradictorias sino también de las tautológicas. El carácter infinito de las posibilidades también es reconocido por ellos como una dificultad para hacer esta identificación[209]. Pero a esta altura del trabajo el tema de los mundos posibles ya ha sido aceptado como relevante, y de ahí la necesidad, inventada, que Smith y Mc Intyre encuentran de dar un lugar dentro de la filosofía de Husserl a los mundos posibles, única que podría hacer comprensible la mención por parte de éste, en *Ideas I*, de objetos que no tienen realidad actual. Este lugar sería el de una "explicación", en vez de una "definición", del sentido, lo cual ya los pone fuera del marco de la fenomenología como ciencia de descripciones de esencias.

Smith y Mc Intyre hablan de una **correlación** entre las inten**s**iones (identificadas con las inten**c**iones) y funciones que consisten en pares ordenados formados por un mundo posible y la extensión del término en ese mundo[210]. Aquí faltaría aclarar qué iría en lugar del término en una teoría que pretende abarcar también actos que no son expresivos, como una percepción o un recuerdo. Como sea, la formalización de la idea de mundo posible la realizan en términos de teoría de conjuntos. Pero una formalización así, basada en entidades conjuntistas, difícilmente sería aceptada en el seno de una ontología como la husserliana, una ontología de los todos y las partes, que admite, además, la validez de juicios sintéticos a priori. Describir al horizonte en términos de esta ontología es lo que intentó Gurwitsch, aunque quizás en una visión demasiado cargada de psicología gestáltica. Para Smith y Mc Intyre el modelo puede funcionar si los mundos posibles a los que se refiere no son los lógicamente posibles, sino los concebibles por los seres humanos[211], aunque no dan un criterio claro de demarcación entre lo concebible y lo inconcebible, algo fundamental si tenemos en cuenta que el ámbito de lo concebible podría ser incluso más amplio que el del modo en que las cosas pudieran ser. Husserl, en principio, no ponía límites a lo humanamente concebible, como es claro en su teoría acerca de las variaciones imaginarias y los eidos que permiten alcanzar, entendidos como esencias universales y necesarias. Pero los autores agregan una restricción adicional: los mundos posibles deben ser compatibles con el trasfondo de nuestras creencias sobre el mundo actual[212]. De nuevo, cabría criticar esta idea teniendo en cuenta que nunca Husserl restringió tanto el ámbito de lo que tiene significado

[209] *Idem*, p. 282.
[210] *Idem*, p. 284.
[211] *Idem*, p. 288.
[212] *Idem*, p. 289.

y es concebible. Pero sí es posible restringir así, y solamente, el ámbito de lo que posee sentido perceptivo en función de la percepción actual del caso. Restringiendo tanto lo posible, no es difícil hacer de la X un designador rígido, aquél al que le corresponde el mismo individuo en todo mundo posible, por lo menos cuando nuestras creencias sobre ese individuo, con las que lo posible debe ser compatible, son ya lo suficientemente robustas. Difícilmente pasaría lo mismo para el caso de un objeto con el cual no tenemos aun ninguna familiaridad. Para Husserl, como para Leibnitz, sin embargo, lo individual nunca está dado como tal, pues la esencia individual implica un número infinito actual de predicados, y nuestro trasfondo de creencias nunca contiene tantos. Lo único que tiene identidad es la mónada, y eso porque posee la individualidad que le otorga su carácter sustancial.

Los autores tratan de demostrar, aunque siempre con cautela, que en la obra de Husserl hay, o puede haber, implícita una ontología de los *possibilia*, pero esa demostración se funda exclusivamente sobre la distinción entre sentido y objeto, que lleva a pensar que, cuando la síntesis entre una serie de sentidos lleva a la constitución de un objeto no actual, se trata de un objeto trascendente que tiene la característica de ser sólo "posible". Esto no explica, sin embargo, por qué Husserl habla también de objetos "imposibles". Por ejemplo, mucho se ha dicho sobre la "trisección del ángulo", o sobre la "cuadratura del círculo". Además, lo que Husserl llamaba "proposición" sólo contiene el núcleo noemático y la tesis en sentido restringido, es decir, los caracteres dóxicos. En ella no está contenida la plenitud, y es con ella con lo que tiene que ver el carácter real o posible con el que se presenta el objeto mentado. En este sentido, el objeto posible es el actualmente imaginado, y no hay tal objeto fuera del ámbito de un acto actual de imaginación, por lo menos si permanecemos en el ámbito de la epojé, incluso concebida como lo hacen Smith y Mc Intyre.

En cuanto a la presencia de la idea de mundos posibles en la obra de Husserl, entendidos como variaciones imaginarias sobre el mundo actual (incompleto, sí, pero actual), también incluye, como indica la cita de los autores, a los "posibles no mundos"[213], la posibilidad de un fluir incoherente de noemata que no llegan a constituir ningún objeto. Es extraño que los autores no noten que aquí Husserl, sin comillas, habla de mundos posibles que surgen de variaciones sobre la idea de "conciencia experiencial", considerando al mundo no como realidad sino como horizonte de sentido (horizonte externo más amplio contenido en el noema). Los mismos autores reconocen que para Husserl el mundo sólo es posible como correlato de una conciencia posible, y que no hay para él cosas en sí, aunque piensan

[213] *Idem*, p. 298.

que esto vale sólo para los mundos posibles, pues el mundo real sí posee un **ser en sí**[214]. En cuanto a la cita que hace Husserl de la idea leibniziana de mundos posibles, se refiere a la posible disposición de las mónadas, no de los objetos correlativos a sus actos de conciencia, además de obligar a una identificación del idealismo trascendental con un pampsiquismo al que Smith y Mc Intyre prefieren no aludir, por lo menos aquí, pues los haría dudar que haya en Husserl un realismo que incluya como objetividades real-trascendentes a los objetos ordinarios de la física.

Pero aun admitiendo mundos posibles, como posibles horizontes de sentido contenidos en el actual horizonte de sentido, pues toda posibilidad es la posibilidad de lo actual, ellos no son relevantes para la comprensión del horizonte de cada noema actual. Es que si el noema actual contuviera dentro de su horizonte a todo mundo posible, todo noema lo contendría, y nada diferenciaría noemáticamente a uno de otro, y los procesos temporales de la experiencia serían sólo cambios de foco en la atención de la conciencia sobre el trasfondo de infinitas infinitudes de actuales posibles. La desconfirmación del sentido sería una más de las presentes posibilidades del sentido. Como en la mónada de Leibnitz, todo el pasado y el futuro del mundo real y de los mundos posibles estaría "ahí" (pero, ¿dónde?), y la conciencia se limitaría a mirar aquí o allí. Ni siquiera habría sedimentación de sentidos, salvo como un remarcar una de las historias posibles como historia real, fáctica, y no habría correlación en sentido estricto, pues el sentido estaría antes de ser yo consciente de él. Pero esto hace desaparecer totalmente el carácter esencialmente indeterminado de los horizontes. Lleva a confundir lo indefinido con lo actualmente infinito. Además, cada objeto es en sí mismo un mundo de posibles objetos, y el sentido de "designador rígido" se pierde así, pues este concepto presupone entidades conjuntistas a las que aplicarse, que puedan estar presentes en más de un mundo posible a la vez. No hay designadores rígidos en una visión husserliana de mundos posibles, que son los que necesita esta teoría para definir la identidad de los objetos, y no los hay porque no hay nada rígido en una visión así.

La cuestión no cambia si llamamos "implícitas" a las posibilidades del caso. Que haya que partir del mundo actual para ir hacia los mundos posibles no nos permite ver qué tiene todo esto de "explicativo" respecto al propio sentido, ni qué "equivalencia" hay aquí entre el análisis de horizonte y la teoría de los mundos posibles[215], ni para qué sirve hacer este análisis. Los mismos autores sólo admiten motivos heurísticos para sostener esta ontología de *possibilia*. Aparte de pasar demasiado fácilmente del sentido al objeto posible y viceversa,

[214] *Idem*, p. 299.
[215] *Idem*, p. 304.

queda la cuestión de entender los motivos de esta táctica. Si la intensión no es reducible a extensión, el motivo que lleva a presentar una noción extensionalista del significado (la concepción de los designadores rígidos de Kripke presupone que la sinonimia es una identidad de extensión "posible") sólo puede ser aprovechar los aportes de esta teoría a la resolución de los problemas del significado y aplicarlos al ámbito de la teoría de la intencionalidad. Pero además, se trata de dar cuenta de aquellos textos en los que Husserl habla de la constitución de un objeto no actual, que hacen dudar que el sentido y el objeto tengan una diferencia ontológica tan grande como la que los autores aceptan para que cierre su interpretación fregeana del noema[216]. Desde la perspectiva de una teoría de los mundos posibles pura, cuando un vendedor espera su cliente número cien mil, entre los mundos posibles compatibles con este sentido estarían aquellos en los que ese cliente es un marciano, o es Papá Noel, o es el señor Olson. Si aceptamos un trasfondo de creencias como restricción del sentido, no aceptamos que esas creencias puedan haber estado equivocadas. Pero si aceptamos que esas creencias son verdaderas, o que son, más que creencias, condiciones que excluyen ciertos sentidos, de modo tal que si entrara Papá Noel a comprar a su tienda el vendedor lo tomaría por una alucinación y no lo contaría como cliente, está el problema de que el señor Olson, que resulta ser el cliente número cien mil, puede ser una alucinación persistente del vendedor, y que el vendedor esté tomando como cliente número cien mil a esa alucinación, o incluso que todos los seres humanos sean alucinaciones o sueños, o que no hayan sido como creíamos que eran, pues aun aceptando ciertas creencias sobre ellos, para Smith y Mc Intyre las posibilidades no sólo marchan como el fluir del tiempo sino que hay historias posibles hacia atrás, contrafácticamente. ¿No sería más simple pensar que esa persona esperada es indeterminada, aunque es esperada con el sentido de ser alguien determinado? Además, lo que hace indeterminado a quien se espera es precisamente el hecho de tratarse de una espera. Una espera puede ser determinada o indeterminada. ¿Puede ser indeterminada también una percepción? Está el caso mencionado por Husserl: en el escaparate hay algo que puede verse alternativamente con el sentido de ser una persona o un maniquí. Pero aquí no es la identidad lo que es indeterminado, sino el tipo al que eso pertenece. En el caso de la espera indeterminada, el tipo es claro, se espera un cliente, pero el individuo no lo está, porque es un objeto constituido por ahora como "alguien que es el cliente número cien mil". Pero al menos es alguien (aunque podría nunca llegar tal cliente, porque la tienda es clausurada antes). En cambio, lo que veo ahora, y tiene entonces el

[216] *Idem*, p. 312.

carácter de algo identificado en el campo de la percepción, puede no ser nada. Puede tratarse de un efecto óptico, como en el caso del arco iris. Da la impresión, entonces, de que la distinción entre la existencia *de re* y la existencia *de dicto* es demasiado pobre para dar cuenta de todos los problemas involucrados aquí fenomenológicamente. La identidad depende de la historia del objeto, pero también de su manera de presentarse. Tampoco parece lo mismo la individualidad que la identidad. La individualidad la da la X, pero es una individualidad sólo presunta. La identidad no sólo implica que se nos ofrezcan todas las notas "esenciales" del objeto (pero, ¿qué notas definen una esencia individual?), sino también que haya una percepción del objeto con la máxima nitidez posible.

Los autores, en un pasaje muy interesante de su libro, dan una receta para construir, a partir de la que consideran la interpretación canónica, actualista, de la intencionalidad en términos del noema como entidad fregeana mediadora entre la conciencia y el objeto, dos alternativas, una teoría pura de mundos posibles para explicar la intencionalidad, y otra que sea una combinación entre la versión fregeana de la intencionalidad y la teoría de los mundos posibles. Ellos dicen: "asuma primero con Husserl que cada acto de conciencia está correlacionado con un sentido noemático [junto con su trasfondo relevante de significados] […] Asuma además la correlación apropiada de un sentido noemático con su "comprehensión", que es aproximadamente la colección de mundos posibles compatibles con lo que el sentido prescribe. Y asuma la correlación resultante que hemos descripto entre un acto y su horizonte de objeto asociado, que hemos identificado con esa colección de mundos posibles. Ahora elimine de este cuadro el sentido [noemático] […] La intencionalidad de un acto consiste en el *patrón de direccionalidad* hacia objetos *en varios mundos posibles*". El resultado sería una teoría de la intencionalidad en la que la intención es una relación compleja entre una persona en un mundo posible dado y objetos en varios mundos posibles. Aquí, aunque los autores no lo dicen, está el problema de una visión semejante. Supone un punto de vista de tercera persona, porque incluye al sujeto del caso dentro de uno de los mundos posibles, y lo hace mirar hacia su mundo y hacia los demás. Pero el punto para Husserl es que si yo hago epojé, yo puedo pensar que el mundo sea cualquier mundo posible, incluso puedo pensar que no haya mundo, y con esas variaciones correlativamente variará mi cuerpo, mi relación fáctica con ese mundo, mi historia personal. Pero no puedo concebir un mundo en el que yo no esté concibiéndolo. Dicho de otra manera, yo, como sujeto trascendental, soy exterior a todos esos mundos, y ellos transcurren como posibilidades en el interior de mi horizonte de mundo, que es un horizonte de sentidos posibles. En la formulación pura de los mundos posibles tampoco hay un mundo actual. El

mundo actual es el mundo posible en el que estoy yo. Sin embargo, yo, este mismo yo, puedo estar en muchos mundos posibles. Para Husserl, más aun, yo estoy en todos los mundos posibles, y lo que hace que uno de esos mundos y sólo uno sea el actual (real), es que se trata del único prescrito por aquel sentido que el fluir de mis datos hyléticos, que también están fuera del mundo, se dejan dar.

Asumiendo una teoría pura de los mundos posibles, parece que volveríamos a una teoría objetivista de la intencionalidad, pues un acto que no está dirigido a un objeto actual está dirigido a un objeto posible. Hablar de mundos posibles parece ser una manera de sustancializar lo que la posición de Gurwitsch sostiene, es decir, que son los sentidos mismos los correlatos de los actos, y que esos sentidos pueden cuajar o no en un objeto, y si no lo hacen, sólo quedan como posibles objetos que no llegaron a ser objetos reales. No parece muy distinto este enfoque al de Meinong, cuando habla de objetos inexistentes a los que se dirigen los actos. Sin embargo, Smith y Mc Intyre sostienen que no es así, pues se trata de objetos en sentido ordinario, sólo que no reales, sino posibles[217]. Claro que así el concepto de "entidades ordinarias" se desdibuja bastante. Además, se defienden los autores, decir que el acto está dirigido a un objeto posible no significa que es actual en algún sentido. Sólo son individuos que no existen pero podrían existir. Está bien, dicen ellos, que esto suena a los objetos inexistentes de Meinong. Pero los de Meinong eran objetos incompletos, y los de la teoría de los mundos posibles son completos, y por eso son objetos ordinarios. El acto intencional será multidireccional y llevado a cabo sobre mundos posibles. Y si se le asocia el sentido, podemos entender cómo el sentido da alcance a su objeto (actual o posible): es porque está asociado con una función que asigna a cada mundo el referente del sentido del acto. Claro que lo más enigmático es, precisamente, cómo un sentido puede estar asociado a una función que recorre todos los mundos posibles y encuentra en todos estos infinitos mundos el referente que le corresponde, ¡y eso lo hace mi propia conciencia sin que yo tenga la menor idea de todo esto hasta que Smith y Mc Intyre me lo enseñan! ¿No entra esto dentro de lo que Husserl llama "mítico" al hablar de las categorías kantianas?

Para poder reconciliar el enfoque de mundos posibles con el fregeano lo que los autores sugieren es introducir una función que asigne una intensión a un término en un mundo posible y hacerla equivaler a la función que asigna la extensión de este término en ese mundo, siguiendo la sugerencia de Carnap de identificar significado y función significativa[218]. Sin embargo, no queda claro que un significado sea de aquellas cosas que se

[217] *Idem*, p. 315.
[218] *Idem*, pp. 320-321.

ven modificadas en distintos mundos. ¿Podría ser distinto en otro mundo el significado de la palabra hombre, o agua, o mesa? Si fuera otro el significado, debería ser otra la palabra, aunque el referente sí puede ser distinto.

Dado que el objetivo de esta exposición es transcribir y discutir el contenido de la concepción que Smith y Mc Intyre tienen acerca del noema, no seguiremos entrando en detalles acerca de su intento de formalizar su versión husserliana del modo en que la semántica de los mundos posibles da cuenta de las actitudes proposicionales. Ellos mismos admiten que todo esto va más allá de la interpretación del concepto husserliano de horizonte, y para nosotros sigue vigente el hecho de que hay demasiadas alusiones a mundos y objetos más allá del ámbito del sentido, al cual se suponía que la epojé nos obligaría a restringirnos. Agreguemos, sin embargo, una observación más en contra del intento de utilizar la teoría de los mundos posibles para dar cuenta de los contextos intensionales, como ser el de las creencias. Sabemos que lo interesante de una teoría de los mundos posibles como la de Kripke está en la admisión de juicios analíticos a posteriori, que surge de la idea de los designadores rígidos, que son términos que tienen el mismo referente en todo mundo posible. La teoría de Hintikka acerca de la creencia como modalidad, según la exponen Smith y Mc Intyre, funciona siempre y cuando las dos proposiciones que tienen el mismo referente en el mundo actual no lo tengan en algún mundo posible[219]. Por ejemplo, "el ganador de Jena" y "el perdedor de Waterloo" no son el mismo en todo mundo posible, y por eso las creencias en ambas cosas no tienen el mismo significado, y de ahí que no valga aquí la sustitución de idénticos. Lo mismo puede ocurrir con otros ejemplos como "la estrella matutina" y "la estrella vespertina", pues en algún mundo posible no se trata del mismo astro (si tomamos estas expresiones como descripciones definidas). Sin embargo, Kripke considera que "agua" y "H2O" tienen el mismo valor de verdad en todo mundo posible (de ahí que puedan considerarse sinónimos). Y aquí es donde falla la explicación, pues de "Aristóteles creía que el agua es uno de los cuatro elementos" no se sigue que "Aristóteles creía que el H2O es uno de los cuatro elementos". Es verdad que se trata en este caso de una cuestión epistémica, pero el punto es que la teoría de la intencionalidad de Husserl fue hecha para resolver este tipo de cuestiones, de las cuales la teoría de los mundos posibles no puede dar cuenta. Los autores, claro, evitan este problema al considerar que explicar el sentido no es definirlo, y que dos sentidos pueden ser distintos aun siendo ambos designadores rígidos con los mismos referentes en todos los mundos posibles[220]. La lógica de Kripke es una extensionalización

[219] *Idem*, p. 326.
[220] *Idem*, p. 369.

para los predicados modales. No son éstos los que ocupan el centro de las cuestiones relacionadas con la intencionalidad. Son predicados como "creer" los que deberían ser formalizados de este modo para probar que la teoría de los mundos posibles puede sustituir a un enfoque fenomenológico acerca del tema de la intencionalidad.

La idea que los autores toman de la lógica de la creencia de Hintikka es que, cuando alguien tienen una creencia, el objeto de su creencia no es, como piensa Frege, el sentido, sino un objeto en un mundo posible. Si la creencia se refiere al mismo objeto en todo mundo posible, se trata de una intención definida, si le corresponden distintos objetos en distintos mundos, es indefinida. De todos modos, hay una cuestión que es más difícil de formalizar en estos términos, y es que una creencia y una fantasía, por ejemplo, pueden referirse a los mismos objetos posibles, y sin embargo no es lo mismo tomar ese objeto posible por actual o no hacerlo. Los autores eluden en principio la cuestión señalando que el objeto posible corresponde al sentido, mientras que el hecho de que sea objeto de un acto de un tipo u otro depende de la tesis, que es otro elemento del noema. Pero éste es el caso que señalábamos antes, al referirnos a la relevancia del carácter dóxico para el sentido y la creencia, porque con la plenitud con que algo se presenta se relaciona también el que alguien se refiera a eso como algo meramente posible, fantaseado, o como algo real. Por otra parte, el holismo de la teoría de los mundos posibles que los autores siguen en gran medida (un estado de cosas posible es todo un mundo posible) es excesivo, pues fantasear con un objeto no es fantasear con todos los mundos en que ese objeto podría estar. Y si bien hay sentidos que son motivantes para el horizonte de sentido del caso[221], eso no significa que lo determinen, ni que la relación con todo un mundo sea condición *sine qua non* para el sentido en cuestión (además, un sentido no es nunca un objeto completo, y mucho menos una serie completa de objetos posibles completos, como pretende Carnap). Otra cuestión relacionada consiste en que una creencia no lo sería acerca de un objeto, sino acerca de todos los mundos compatibles con la creencia[222], lo cual parece ser demasiado. Si en el mundo actual no hay tal objeto, la persona estaría pensando en esos mundos (aunque crea que se trata de algo en el mundo actual, pero eso no entra en la teoría). Imaginar un objeto sería imaginar todos los

[221] *Idem*, pp. 332-333. Los autores hablan de "compatibilidad" con el trasfondo de las creencias, en el sentido de cierta "constricción", pero admiten que en actos como el de imaginación tal compatibilidad no es relevante. También hablan de una red de la que todas las creencias forman parte, de modo que cada una de las creencias es "sensible" a la influencia de las otras, admitiendo que no es fácil determinar el sentido exacto de tal sensibilidad.
[222] *Idem*, p. 341.

mundos en los que ese objeto podría existir, y eso también parece demasiado. Y lo es sobre todo porque nadie tiene conciencia de eso.

A la hora de abordar el tema de los significados rígidos, Smith y Mc Intyre consideran que la identidad puede tener que ver con el conocimiento de quién es objeto de la intención, o porque está actualmente presente ante los sentidos. En este caso usan el término russelliano "familiaridad" (*acquaintance*), al que volveremos al tratar acerca del realismo de Hintikka.

Otro problema es si hubiese que pensar que un nombre propio necesariamente designa a la misma persona en todos los mundos posibles. Digamos, aunque alguien se llamara Sócrates en un mundo posible, ¿qué tan distinto podría ser del Sócrates del mundo actual para que consideremos que no es Sócrates? Como dice Mohanty, que alguien sea en un mundo posible "el mismo" que en el mundo real requiere de ciertas especificaciones. Supongamos un mundo posible en el cual hay un líquido inodoro, incoloro e insípido al cual se llama agua, pero que no está hecho, en ese mundo posible, de oxígeno e hidrógeno, sino que es un elemento químico puro, como pensaba Aristóteles que lo era. Diríamos que no es "realmente" agua. Pero supongamos un cuerpo sólido y frío en un mundo posible al que se llama "piedra licuable", que no es inodoro, incoloro e insípido, pero que está hecho de dos partes de hidrógeno y una de oxígeno, ¿diríamos que es realmente agua? Quizás sí. ¿Y si tuviera el olor, el color y la consistencia del barro? Probablemente no. Pero todo el planteo nos suena algo artificial, y quizás decir que un objeto posible sea el mismo que un objeto real no tenga sentido. Sólo un objeto real puede ser lo mismo que un objeto real. Además, Smith y Mc Intyre parecen identificar objeto posible con objeto imaginario. Y yo puedo imaginar un mundo en el que la luz es sólida y el agua se corta en rebanadas. ¿Es esto lo que piensa, por ejemplo, Kripke, al hablar de un mundo posible? Si no es así, no es a la teoría de Husserl acerca de la fantasía a la que debemos entonces pedirle una fundamentación para la teoría de los mundos posibles.

Aun suponiendo que las creencias se refieran a mundos posibles, hay cuestiones que una posición reduccionista no podría explicar. Por ejemplo, ¿cómo definir "función significativa" en términos de mundos posibles? ¿Cómo definir "mundos posibles" en esos términos? Una de las preocupaciones fundamentales de Husserl ha sido establecer definiciones que puedan aplicarse a sí mismas, y eso no parece posible en este caso. Por eso la solución de Smith y Mc Intyre es menos problemática: elaborar una teoría del significado que abarque por igual la teoría husserliana del noema, la teoría fregeano-tarskiana del sentido y la verdad, y la teoría de los mundos posibles. Con esto, claro, el esquema diádico para las relaciones intencionales se complica, y hay que diferenciar la extensión y el referente del

término, y a ambos de su sentido. La distinción entre extensión y referente les permite a los autores aceptar que la extensión de las proposiciones sea un valor de verdad, como piensa Frege, y a la vez mantener la idea de que una proposición prescribe a través de su sentido un estado de cosas, como los autores creen que piensa Husserl. Pero esos estados de cosas serán posibles estados de cosas formados por objetos y propiedades posibles de esos objetos en infinitos mundos posibles[223]. Si aceptamos todo este aparato complejo pero comprensible para desarrollar una teoría del significado, la pregunta sería luego ¿qué queda de todo esto una vez sometido a la reducción fenomenológica trascendental? La respuesta sólo puede ser una: queda la teoría husserliana de los noemata y sus horizontes. Y en cuanto a los valores de verdad, sólo se aplican a la relación entre sentido predicativo y sentido perceptivo (los autores parecen olvidar que para Husserl, el ser verdadero o falso, además de aplicarse sólo al significado predicativo, no es la extensión del significado, sino parte de él, el nombre para su plenitud, que es, precisamente, una capa más del noema).

En cuanto a la identidad del objeto percibido, no se basa sólo en el señalamiento de algo en el campo visual. Supone una sustancia que permanece en medio de su recorrido por el campo visual, situable en un espacio y un tiempo objetivos. Para eso tiene que habérsele dado este sentido, que surge de una articulación proposicional del campo de la percepción. Es algo mucho más complejo que decir "esto" y señalar con el dedo. De eso tienen conciencia los autores cuando definen la familiaridad (*acquaintance*) perceptiva con el objeto como una prescripción de una cosa física (*Ding*) en función de cualidades sensoriales objetivas (no hyléticas) y de su ubicación en el espacio objetivo (no en el campo de sensaciones organizado por asociación)[224]. En esto tienen una idea más clara que la de Gurwitsch, pues la concepción gestáltica tiende a desdibujar la diferencia entre el dato hylético organizado en un campo de sensaciones y la propiedad objetiva a la que se asigna el mismo nombre ("rojo", por ejemplo). Aunque al separar demasiado ambos ámbitos, los autores no dan cuenta de la identidad de los nombres empleados, y no se preguntan si habría sentido de lo rojo sin sensación de rojo, y qué relación hay entre ambas cosas, una vivida, la otra intencionada.

A la hora de tomar la X de la percepción como un "esto" que posee el carácter de ser un significado rígido, que apunta a lo mismo en todo mundo posible, Smith y Mc Intyre logran definir una realidad en términos de posibilidades que se reducen a una sola, la señalada por el sujeto en el mundo actual. Pero eso les quita la posibilidad de pensar lo que

[223] *Idem*, pp. 346 y ss.
[224] *Idem*, pp. 363-366.

mantiene la identidad en medio del movimiento, actualmente sólo posible, de ese mismo objeto. ¿No es el movimiento de los ojos lo que tiene por correlato esa identidad? Pensemos en cuando uno sigue a la mosca desplazándose por el espacio. Hay una motivación, la mosca destaca del trasfondo de atención y es constituida (los autores dirían "es prescrita") como objeto físico idéntico que se mantiene en medio del cambio, y que vuelve a ser considerada como la misma cuando, luego de una distracción, se nos vuelve a aparecer. En que se presente como la misma hay mucho de seguirla con una mirada imaginaria y semiconsciente, aunque con la convicción de que puede haber cambiado de dirección en su movimiento browniano. Ahora, en el momento actual, si pudiera congelar ese momento, está potencialmente su desplazamiento futuro y el de mis ojos siguiéndola, aunque es su sentido el que sigue al movimiento de mis ojos, pues lo presente motiva la espera que motiva el movimiento del ojo que motiva la hyle que puede interpretarse como "la misma mosca en otro lugar". Pero la posibilidad de que la mosca se mueva no está actualmente en otro mundo posible para otro yo posible, sino está ahora mismo en este mundo para mí, pero en el futuro. La actual posibilidad y la futura realidad no coinciden.

Una de las preguntas que nos hemos hecho, siguiendo a Mohanty, es ¿puede ser el mismo un objeto del mundo real que otro de un mundo posible? Los autores defienden que es así. De lo contrario, no podríamos aceptar designadores rígidos (salvo de una manera trivial, pues sólo designaría por vez un objeto en un mundo posible). Es verdad que solemos identificar el sujeto de una proposición referida al mundo actual con el de una proposición contrafáctica. Por ejemplo, "Truman podría haber perdido la elección de 1948"[225]. Sin embargo, lo podemos hacer si aceptamos una misma vida que la actual hasta ese mismo momento. De lo contrario, podríamos pensar así: "Truman podría no haber nacido". Y podemos hacerlo porque Truman sí nació y tuvo la historia que tuvo. Si no hubiera nacido, ni siquiera lo pensaríamos. O podríamos decir "Truman podría haber sido comunista", pero eso nos llevaría a pensar "No hubiera sido Truman", y tendríamos razón. Los contrafácticos no son objetos posibles aquí, sino variaciones imaginarias sobre una vida real, y sin su base son inconcebibles como posibilidades suyas hacia atrás. Los mundos posibles siempre están íntimamente ligados al mundo real para mantener la identidad de los objetos del mundo real[226]. Precisamente esto es lo que los autores sostienen en la parte final del libro, dedicada

[225] *Idem*, p. 372.

[226] Como indica en sus manuscritos sobre intersubjetividad, cuando recubrimos la realidad con una posibilidad fantaseada, como si fuera presente o como si fuera recordada, el horizonte de la experiencia actual se mantiene y por eso estamos hablando de la misma realidad. *Cfr.* Iribarne, *La intersubjetividad…2, op. cit.*, p. 183. En estos escritos, en los que Husserl toma clara posición acerca del tema de los *possibilia*, llama posible a "todo

al problema de la individuación en la fenomenología de Husserl. Allí tienen en cuenta la idea husserliana de que una condición necesaria para que algo sea considerado como "lo mismo" a lo largo del tiempo es que debe presentar una continuidad en el flujo temporal real (en el tiempo objetivo), pasando de un estado a otro a través de pequeñas variaciones que generan una continuidad. La identidad es una síntesis de identificación que ante cualquier incoherencia puede esfumarse. Un criterio así dificulta la idea de una identidad entre objetos de distintos mundos posibles, y de ahí que Husserl hablara de cuasi-tiempos desconectados entre sí en los distintos mundos de la fantasía. Pero los autores se amparan en la posibilidad, señalada por Husserl, de presentar todos los mundos, de la percepción, la memoria y la fantasía, en la unidad de una sola intuición. Veremos luego si Husserl se refiere aquí a una identidad posible entre individuos y cuasi-individuos. Como sea, los mundos posibles sólo pueden presentar el mismo objeto si se desprenden como historias alternativas a partir de un mismo punto de presencia actual, o un segmento de historia en el mundo real (actual), concepción restringida de los mundos posibles que nos recuerda a las bifurcaciones sucesivas de algunos modelos de física cuántica, o al jardín de los senderos que se bifurcan de Borges. Lamentablemente, Smith y Mc Intyre no nos dicen cómo una idea así podría influir sobre las semánticas habituales de mundos posibles, como la de Kripke.

Los autores finalmente establecen una visión bastante clara acerca del modo en que identificamos un objeto. Nuestros juicios, dicen ellos, son anafóricos. Esto significa que la X tiene que ver con un "esto" que remite a un saber previo, sedimentado, del que sólo está explicitada esa X, que es un residuo de una familiaridad anterior, para ellos identificable con juicios previos que generaron un trasfondo de creencias. Pero esos juicios también tenían su X, y existe el peligro de un regreso al infinito. Si no lo hay es porque hay una primer X que podemos pensar generalmente el producto de una familiaridad perceptiva, de una presencia que no es puramente sensible, y tiene que ver con la posibilidad de un señalamiento de un estar frente al sujeto en un determinado lugar del espacio. Esa X de percepción inicial se va llenando con nuevos sentidos, y sólo esa suma de sentidos que identifican un objeto nos dan la familiaridad necesaria como para afirmar que lo conocemos. Todo eso queda en el horizonte oscuro de un saber del que sólo asoma a la conciencia el "esto" del cual hablamos.

representable intuible (cuasi perceptible)", mostrando así que no se trata del correlato posible de un acto posible, sino del actual correlato de un acto de pensamiento sobre algo que podría presentarse en la percepción (*idem*, p. 181). Sólo la fantasía permite llenar de cuasicontenido al correlato de un juicio dándole carácter de posibilidad real. En los textos inéditos mencionados, del año 1921, también encontramos una clara defensa del carácter subordinado de la realidad física, entendida como trascendencia puramente ideal (*idem*, pp. 185-194), frente a la realidad de las mónadas, la mía y la de los otros. Allí considera a la realidad física como una "unidad de una multiplicidad […] de apariciones" (*idem*, p. 192).

Quedaría por ver, sin embargo, cómo el origen último de esa X perceptiva, también constituida, está en los datos que destacan sobre el trasfondo del campo sensorial e insisten hasta ser aprehendidos como objetos trascendentes de los que luego vamos adquiriendo una posesión (*Habe*) que constituye su carácter de "familiaridad" para nosotros. Pero la conclusión es que la teoría de los mundos posibles, a la que habían recurrido para explicar esa identidad del objeto, termina teniendo un fundamento fenomenológico más básico que puede prescindir de esa teoría. Lo único que la formulación final de esta teoría en los autores parece implicar es la latencia de una ilustración completa de los horizontes de la percepción, ilustración que si se da lo hace progresivamente a medida que nos internamos en ella, y sería ir más allá de lo dado en la experiencia pretender que todos esos mundos posibles están ya allí sólo porque nos permiten explicar de un modo predicativo la existencia de implicaciones intencionales contenidas en el horizonte de nuestra percepción del objeto.

Análisis crítico

Drummond hace una crítica muy detallada de la posición de Smith y Mc Intyre. Nosotros mencionaremos algunos de sus puntos fundamentales[227]. Drummond señala correctamente que los autores "resuelven" la relación intencional entre el acto y su objeto en una relación de dos partes. Según la primera, el acto "alberga" ("*entertains*") al noema, y según la segunda el sentido noemático (no el noema completo) "prescribe" ("*prescribes*") un objeto. La relación de intencionalidad, en vez de considerarse diádica, se vuelve triádica, y compuesta por dos relaciones diádicas que corresponden a la diferenciación entre sentido y referencia (teoría de la mediación)[228]. Pero el sentido noemático prescribiría un objeto aun si éste no existiera, de modo que la relación intencional sólo requiere que el acto "comprenda" un sentido. Todo esto choca con la idea husserliana de que el sentido es el

[227] Una de las críticas de Drummond apunta a señalar las diferencias que existen entre el Husserl de *Investigaciones lógicas*, obra en la que Smith y Mc Intyre basan sus investigaciones, e *Ideas I*, para estos intérpretes una mera continuación de aquellos desarrollos. Sin embargo, más que de una discontinuidad, como supone Drummond, nosotros preferimos hablar de un cambio de foco. Para Smith y Mc Intyre la materia del acto en *Investigaciones lógicas* es lo mismo que el sentido de *Ideas I*, pero el propio Husserl indica que la materia sigue siendo para él un componente del acto, sólo que ahora ha descubierto que esa materia tiene un correlato objetivo, que es parte de lo que llama *Sinn*, o sentido. Husserl entiende que antes de la *epojé* se había limitado a un análisis noético de la vida intencional, y que ahora se ha vuelto capaz de complementarlo con un análisis noemático. Así, no hay un desplazamiento de lo inmanente a lo trascendente, como pretende Drummond, ni tampoco una continuidad como la postulada por Smith y Mc Intyre. La materia del acto no es el sentido, el sentido es correlato objetivo de esa materia. Para la posición de Mc Intyre al respecto, *cfr.* su artículo "Intending and Referring", en *Husserl…& Cognitive…, op. cit.*, p. 218.

[228] Drummond, *op. cit.* pp. 120-121.

objeto intencionado tal como es intencionado por el acto[229]. Según Drummond, el enfoque de los autores se detiene en *Investigaciones lógicas*, texto en el que, a falta de la epojé introducida en *Ideas I*, el significado de los actos lingüísticos es considerado como un elemento inmanente a estos actos, como una esencia de la cual el acto es una instanciación, con lo cual es ontológicamente diferente del objeto, que como trascendente no puede entrar este análisis inmanente. Cuando la epojé permite describir lo trascendente tal como se da a la conciencia, surge la noción de sentido como correlato del acto, como el objeto tal como es intencionado por el acto, y ya no puede considerarse que los sentidos de los actos en general sean equiparables al significado lingüístico tal como era considerado en la obra anterior de Husserl[230].

Con respecto al uso que Smith y Mc Intyre hacen de la tesis de la expresabilidad, Drummond señala que ella vale sólo para el sentido noemático, y no puede extenderse al noema completo, por ejemplo no puede hacerse algo así con la tesis. Si yo digo, por ejemplo, que "Pegaso es un caballo alado", es obvio que la existencia que le estoy atribuyendo es ficcional. Si hay alguien que comprende lo que he dicho pero sin tener en cuenta el contexto de enunciación, puede decir que los caballos alados no existen. En ese caso uno podría decir que el que dice esto no entendió "en qué sentido" se hizo el enunciado, aunque sí comprendió "el sentido" de la proposición. Y el sentido en que se dijo no es algo que el lenguaje pueda explicitar directamente, sino sólo a través de alguna modificación reflexiva del propio lenguaje[231]. La tesis de la expresabilidad es sostenida por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, pero no en la forma extrema en que Smith y Mc Intyre hablan de ella. Husserl sostiene que si bien en principio es posible sustituir el sentido de una expresión ocasional por otra objetiva, esa sustitución "es en muy gran medida irrealizable e incluso permanecerá irrealizable por siempre". Esa "posibilidad de sustituir" (*Ersetzbarkeit*) significa que no hay límites (*Schranken*) para la razón objetiva, que lo que "es" objetivamente debe poder expresarse en significados fijos y unívocos[232]. Además, en la investigación sexta, cuando trata el tema del juicio verdadero (fenomenología de la razón), Husserl indica claramente que el hecho de que todos los actos son expresables no implica "que todos los actos pueden presentarse con la función de *depositarios de una significación*"[233]. Así, si digo "yo deseo que…", estoy juzgando acerca de una vivencia, pero el significado lo tiene el juicio, y no la

[229] *Idem*, p. 122.
[230] *Idem*, pp. 124-125.
[231] *Idem*, pp. 127-128.
[232] Husserl, Edmund, *Inv. log. 1, op. cit.*, pp. 279 y 180 (p. 90).
[233] Husserl, Edmund, *Inv. log. 2*, pp. 606-607 (*LU II/2*, pp. 10-11)

vivencia sobre la que juzgo. El sentido del juicio se mantiene aun para quien no comparte mi deseo. Por otro lado, Husserl señala tres sentidos de las palabras "expresión de un acto", que en la obra de Smith y Mc Intyre aparecen confundidos: los actos expresados pueden ser los actos que constituyen sentidos (juicios), pueden ser actos que expresan otros actos (y en ellos está el significado, no en los actos que expresan, como acabamos de ver), y actos cuyo contenido se funda en el contenido de otros actos, como ocurre con el juicio en relación con la percepción o la imaginación[234]. Por ejemplo, a partir de la percepción de un objeto elaboro un juicio. No cabe duda de que el significado del juicio se "rige" por la percepción[235]. Sin embargo, el juicio puede expresar el contenido de la percepción de muchas maneras, destacando esta o aquella nota percibida del objeto. Además, el juicio puede darse con el mismo sentido en ausencia de la percepción correspondiente, como ocurre en aquel que escucha el juicio sin tener presente el objeto que le sirvió de fundamento. Eso quiere decir que es el juicio el que tiene su significado, su dirección objetiva propia, lo llene o no una percepción. Aun en el caso de las expresiones esencialmente ocasionales, como veremos al analizar la posición de Welton, no está en la percepción el sentido que esas expresiones adquieren gracias a ella. Estas consideraciones muestran que ya por 1900 Husserl estaba lejos de considerar una simple simetría entre sentido perceptivo y significado proposicional. Basta extender estas consideraciones noéticas al ámbito noemático para comprender la gran diferencia entre el enfoque de Husserl y el de Frege acerca de estas cuestiones.

Por otro lado, algo aun más importante, Smith y Mc Intyre llaman "descripción fenomenológica" a la simple mención del acto que uno realiza mediante una reflexión natural que no surge de ninguna epojé, lo que muestra una falta de comprensión del sentido de la fenomenología, pues le quita el carácter de reflexión filosófica. Tanto la reflexión lógico-lingüística como la fenomenológica se refieren al sentido, y por eso ponen las palabras entre comillas. Pero en la reflexión fenomenológica se trata del objeto tal como es intencionado por el acto. Smith y Mc Intyre, además, se basan, para sostener que el noema es un tipo de proposición, en el uso que hace Husserl del término *Satz* para referirse a la unidad del sentido noemático y del carácter tético, pero esa palabra puede traducirse por "lo puesto" por el acto, es decir, la traducción que hacen los autores es ya tendenciosa. Para Smith y Mc Intyre, el sentido y el significado no son distintos noemata sino que se trata de una misma entidad que juega distintos roles en distintos tipos de actos. Por eso, el significado de la afirmación "yo pienso que el bardo está inspirado" es idéntico al noema completo. Pero, como señala

[234] *Idem*, p. 608 (p. 12).
[235] *Idem*, p. 610 (p. 15).

Drummond, la articulación que tiene un sentido proposicional no la tiene el correlato del acto de percepción, y la reflexión que permite describir el acto realizado, como ocurre cuando los autores dan ejemplos de presencia de la tesis en la proposición, tampoco permite describir el correlato del acto de percepción, donde residiría para Husserl el carácter de tesis[236]. En cuanto a la X, los autores la entienden como un pronombre demostrativo, como si la referencia al objeto se diera a través del sentido, cuando Husserl claramente indica que el objeto, formalmente considerado, es un momento que está "en" el noema mismo. Incluso la "cosa en sí" de la física, con sus cualidades primarias, debe considerarse simplemente como el momento más íntimo de la cosa tal como aparece ante la conciencia[237]. Aunque no coincidimos con la manera en que Drummond desarrolla luego su idea de lo que este "estar en" significa, creemos que su afirmación es correcta. Creemos también que el punto fundamental para entender la idea de noema en la fenomenología de Husserl radica, como afirma Drummond, en comprender cómo puede sostener que el noema es a la vez el objeto intencionado por el acto y el sentido del acto, y cómo puede sostener que la relación con el objeto se da a través del sentido noemático y "en" el sentido noemático mismo[238].

También Rabanaque señala la confusión que hacen los autores entre reflexión fenomenológica y reflexión lingüística. Además, indica que no tienen en cuenta el principio fenomenológico de la puesta entre paréntesis de todo supuesto, al establecer el sentido del noema antes e independientemente de la epojé. Por esto mismo oponen la X como factor de individualización al estilo de los pronombres demostrativos, al objeto mismo como algo exterior a la conciencia e independiente de ella, oposición "que en virtud de la *epojé* pierde todo sustento"[239]. La traducción de *Satz* por "proposición" también es cuestionada por Rabanaque en virtud de que el propio Husserl llama así a la unidad de sentido y tesis independientemente de toda referencia al lenguaje[240]. La X tampoco tiene un sentido fijo

[236] Drummond, *op. cit.*, p. 134.
[237] *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 420.
[238] Drummond, *op. cit.*, p. 136.
[239] Rabanaque, *op. cit.*, p. 160.
[240] Es propio de los brentanianos identificar la percepción con una forma de juicio, separándola de la intuición de un "fenómeno" físico. Esa proposición es entendida de modo diferente al de Frege. Consiste en la posición de la existencia de un determinado contenido, es decir, lo que corresponde en el lado noético al carácter de tesis noemático (*Cfr.* García-Baró, Miguel, *op. cit.*, p. 155). El propio Brentano identificaba la proposición con el asentimiento a la representación (intuición), considerando el suyo un uso especial del término, y aplicándolo a la percepción interna y a la memoria (Brentano, Francisco, *Psicología*, Bs. As., Schapire, 1946, pp. 84, 89 y ss). Para él el juicio no es una representación sino una manera que la conciencia tiene de dirigirse a ella (*idem*, pp. 97 y ss). De ahí que Husserl haya encontrado que lo psicológico no puede dejarse de lado al desarrollar una teoría del juicio, como hace Frege, perdiendo éste de vista lo que el juicio tiene de propio y reduciéndolo a una síntesis de conceptos. También Husserl toma de Brentano la idea de que el juicio, en el sentido de posición, es un género del cual la percepción y la predicación (el juicio fregeano) son sólo especies (*idem*, pp. 102 y ss.). La predicación de existencia es un ejemplo de asentimiento, y no, como pensaba Kant, una síntesis entre

para Husserl, sino que es un polo de convergencia de múltiples sentidos noemáticos. Por otra parte, el *Satz* no agota la totalidad del correlato, que incluye plenitud, modificación atencional y perspectivas, con lo cual no es expresable de modo lingüístico sin más y totalmente. Además, hay en los autores una confusión entre los caracteres téticos y las maneras de presentación, que son las que pueden expresarse mencionando el acto que la persona realiza ("Smith mira", en el caso de la proposición "Smith mira el árbol en el jardín", lo cual no indica si lo que mira lo pone como existente, posible, dudoso, de modo neutral, etc.)[241].

El error fundamental en la visión de los autores parece estar, como señalan tanto Drummond como Rabanaque, en considerar al noema como algo a definir antes de usar la *epojé*, como objeto para este método en particular, cuando "objeto" es simplemente la cosa en la actitud natural, y el método devela la correlación noético-noemática tras todo "objeto".

---

concepto y objeto, pues esta síntesis constituye la verdad, que está en el plano del metalenguaje, y no del lenguaje objeto, al cual pertenecen el "ser" y la "existencia". Pero para Brentano la percepción es el asentimiento a un fenómeno, a una sensación o a un acto, y no a un objeto percibido. Para Husserl afirmamos la existencia en una síntesis, pero no de concordancia entre concepto y objeto, sino del objeto consigo mismo en el fluir de sus múltiples apariciones. Brentano, en cambio, llama existente a todo lo fenoménico, así sea "realmente" inexistente (*idem*, p. 113, nota 28). Como sea, la imposibilidad de entender el juicio como mera síntesis de representaciones hizo que Husserl no pudiera aceptar una formalización de la lógica como la que pretendió hacer Frege, en la que claramente se pierde este sentido del juicio como asentimiento a un contenido. La distancia frente al brentanianismo se produjo, sin embargo, porque ya desde un comienzo Husserl hizo hincapié en que la intuición es alejada de sí misma por una representación simbólica ("impropia", en términos de Brentano) que se interpone entre ella y ella misma para que de cabida a lo trascendente. Pero a la vez eso trascendente se confirma como real sólo en la medida en que el proceso siempre termina con una intuición que confirma lo representado simbólicamente a partir de lo antes intuido. Esa trascendencia hacia algo que escapa a la conciencia se supera en la medida en que el tiempo permite a la conciencia captar inmanentemente lo trascendente sin escapar a su inmanencia, y sin que lo trascendente pierda su condición de trascendente. Así, para la conciencia, orientarse hacia el objeto es orientarse hacia su propio futuro, con lo que el proceso perceptivo, en vez de hacer que la conciencia se pierda en el objeto, hace que termine enriqueciéndose a sí misma a través de esta apuesta por lo otro de sí misma. Para usar términos de Schelling, la conciencia es tautegórica, pues teniendo potencial simbólico, éste consiste en una remisión hacia sus propias posibilidades. El juicio lo que hace es dar más bulto a lo simbólico hasta desprenderlo de su base perceptiva y volverlo crítico respecto de esa base. *Cfr.* García-Baró, Miguel, *op. cit.*, pp. 128-133. Estas reflexiones están lejos de limitarse a la obra del primer Husserl. Así, en *Investigaciones lógicas* considera que una percepción adecuada es aquella que termina en los datos sensibles, si bien debió corregir esta idea al establecer, en *Ideas I*, que sólo puede hablarse de percepción de lo trascendente (*Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 173-174). Su idea de representación propia e impropia también aparece en *Meditaciones cartesianas*. Allí sostiene que hay que distinguir en el objeto de la percepción "entre lo propiamente percibido de él y el suplemento de lo no percibido propiamente en ese acto", estando en esto percibido impropiamente lo que hace trascendente al objeto percibido (Husserl, *Meditaciones…, op. cit.,* p. 187). En este sentido podemos hablar de cierta "continuidad" en el pensamiento de Husserl, el cual se aparta de Brentano al no limitarse a una clasificación de actos de la conciencia, al dirigirse al proceso total por el cual la conciencia pasa de lo impropio (*Uneigentlich*) a lo propio (*Eigentlich*) en un movimiento de síntesis que permite que el objeto idéntico se presente en una multiplicidad subjetiva. *Cfr.* Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, *op. cit.*, pp. 16 y ss. Para las diferencias entre el enfoque de Brentano, que separa representación y tesis, y el de Husserl, que considera a ambas elementos inescindibles en el proceso perceptivo, ver Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 282-290. Hay que tener en cuenta, de todos modos, que el primer Husserl todavía consideraba al objeto de la percepción como un contenido inmanente a la conciencia (*cfr*. de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 21).

[241] Rabanaque, *op. cit.*, p. 172.

Definir el noema no es hacer metafenomenología (lo que implicaría poder recurrir a un metalenguaje más veraz, algo que Husserl no aceptaría). El noema se define por todas las expresiones de Husserl en que este término aparece. ¿Para qué llamarlo noema si no es más que un sentido fregeano generalizado? ¿Para qué decir que se irá definiendo con su uso, como hace Husserl?

Como señala Dallas Willard en su análisis crítico de la obra fundamental de Smith y Mc Intyre[242], los autores se apartan claramente de Husserl al explicar supuestas "oscuridades" de la fenomenología en términos analíticos, en vez de seguir el método del propio Husserl para ir hacia las cosas mismas e "iluminarlas" en su propia esencia. De esta forma, pierden de vista algunos puntos fundamentales del análisis husserliano: el tratamiento de los actos de conciencia en su carácter esencial (no fáctico), la constatación de una doble intencionalidad, noética y noemática, y la pertenencia del sentido no al acto sino a su correlato objetivo, y, sobre esta base, la existencia de una correlación noético-noemática de la que los comentadores no pueden dar cuenta. Willard es consciente de que *Ideas I* es una extensión de las *Investigaciones lógicas*, y que la materia del acto, como hemos indicado, no se convierte en, sino que tiene por correlato a, el noema. Considera que, a diferencia de lo que piensan Smith y Mc Intyre, la reducción no hace desaparecer el mundo. Al identificar la X con un demostrativo, es decir, con algo del dominio del lenguaje, los intérpretes no pueden entender cómo ella, siendo una entidad ideal, puede apuntar a algo de la realidad, y de qué manera su relación con el referente determina que la X de dos percepciones distintas puede apuntar a la misma cosa, o no apuntar a nada. Eso se debe a que no comprenden la X como el punto de síntesis de identificación entre múltiples apariciones, que no se vive como el mismo hasta tanto la experiencia no lo presente como tal. Como señala Willard, desde el punto de vista fenomenológico no se trata de saber cómo es el objeto realmente, sino cómo "parece" que es[243]. También indica que dar cuenta de la unicidad de sentido de la X definiendo el horizonte husserliano en términos de mundos posibles es un intento por explicar el significado en función de la referencia fáctica y contrafáctica, real y posible, cuando en realidad la pregunta más importante, que es de qué manera el significado demarca la referencia, queda así sin responder[244]. Como señala también Drummond, lo posible tiene sentido fenomenológico como posibilidad de lo realmente percibido. Lo que ocurre,

[242] Willard, Dallas, "Critical Study of Husserl and Intentionality" (A), en *JBSP*, Vol. 19, N°2, Mayo de 1998, pp. 186-198.
[243] Willard, Dallas, "Critical Study of Husserl and Intentionality" (B), en *JBSP*, Vol. 19, N°3, Octubre de 1988, pp. 314-315.
[244] *Idem*, p. 317.

agregaríamos nosotros, es que Smith y Mc Intyre entienden la idealidad del noema como universalidad, confunden el sentido con el eidos, y por eso recurren a lo posible para explicar el sentido de lo fáctico. Al no poder reducir lo fáctico a una esencia completa individual, se ven obligados, además, a adjuntar a la X un elemento capaz de introducirla, consistente en una relación espacial con el cuerpo y una afección causal del sistema óptico de quien percibe el objeto. A este componente del noema lo llaman "sentido de familiaridad" ("*acquainting sense*"). Pero, como señala Willard, no deja de ser un conjunto de propiedades relacionales de carácter universal, y no hay razón para pensar que especifica el objeto mejor que cualquier otra propiedad con que el objeto se nos aparece. Suponer que el objeto sea seleccionado por su localización en el campo visual no tiene sentido, pues un objeto puede ser localizado porque ya ha sido captado previamente[245].

Tanto Gurwitsch como Føllesdal quieren rehacer la fenomenología entera a partir de un fragmento, igual que la fenomenología rehace el mundo natural a partir de la *epojé*, como mundo de la vida.

No se puede negar que parte del noema es sentido reiterable, como significado del dato. Pero no como significando *algo*. Para Husserl el sentido no es, como lo es para Frege, una instancia mediadora. Si la cosa exterior cae fuera de la fenomenología, no puede ni mencionarse como aquello a lo que el sentido apunta. Si el sentido apunta a algo, es a la X vacía y a los otros sentidos a los que ésta sirve de soporte.

El noema puede ser descripto lingüísticamente. Lo que no puede describirse es su carácter de tal, al menos no directamente. Por eso no se puede reemplazar la fenomenología por la filosofía analítica. También podemos hablar del referente, pero por definición el referente no es reducible a palabras, ni a significados de palabras. Puedo decir mucho del noema, pero sin la percepción, la frase "Juan percibe el árbol", por ejemplo, no tiene sentido. "Rojo" no hay sin hyle roja, aunque no baste ella para el sentido de lo "rojo".

En la medida en que Smith y Mc Intyre se fundan sobre todo en *Investigaciones lógicas* para desarrollar su interpretación, es necesario mencionar algunas arbitrariedades que afectan su lectura de esta obra. Como indica de Boer, si bien en *Investigaciones lógicas* es clara la manera en que la concepción de los actos significativos influye sobre la teoría de la percepción, Husserl no deja de señalar ciertas diferencias importantes. En primer lugar, la palabra es percibida, y sólo como tal sirve de soporte para el sentido que se le da. La sensación, en cambio, no es percibida, es vivida, no es un objeto ella misma. Además, la

[245] *Idem,* p. 321.

relación entre la palabra y su sentido es arbitraria. En cambio, si el acto de percepción puede plenificar un sentido vacío es porque la relación entre los datos y el sentido que se les asigna no es arbitraria[246]. La palabra puede apuntar, de una manera vacía, a un objeto de percepción sensorial, o a un objeto categorial. Su plenificación procede en un caso de un objeto sensorial, en el otro de un objeto ideal, también intuido[247]. De este objeto categorial nada nos dicen Smith y Mc Intyre. El objeto trascendente de la percepción sensible, por otro lado, no es identificado por Husserl con una cosa real. El objeto trascendente es el material inmanente interpretado (aprehendido, apercibido) **como** trascendente. Si la intencionalidad apuntara a algo real externo a la conciencia, sostiene Husserl, sería una relación real entre cosas reales. El objeto trascendente es una aparición, es decir, una apariencia con sentido. Es la realidad tal como la psicología descriptiva puede considerarla, sin cuestionamientos metafísicos. Constituir es hacer que algo aparezca, pero ese algo puede ser un objeto ideal, implícito en lo percibido sensorialmente pero no idéntico con ello[248]. En cuanto a los objetos ideales, no son cosas espacio-temporales. Debe haber una intuición de esas esencias porque hay actos que se dirigen a ellas. El significado de la palabra es una de esas esencias, pero no como su correlato. El significado de la palabra es el universal del cual el acto que la interpreta es una instanciación particular[249]. Por eso Husserl sostiene que este acto no es una intuición,

[246] De Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 138-139. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. lóg., 2, op. cit.*, pp. 636 y ss, sobre todo 663-665, donde indica que aun una referencia puramente sígnica requiere de un representante sensible, si bien en este caso tiene una conexión funcional con el objeto que no implica ninguna semejanza con él. No es el objeto el que se hace presente en el signo.

[247] De Boer, *op. cit.*, pp. 149-150. Como dice Husserl, el acto expresivo tiene su propio objeto como vacío o presunto, y pide plenitud. Pero no la puede obtener de otro acto expresivo, como sí la percepción en otro acto perceptivo. Por eso pide (motiva) una percepción que lo llene. El conocimiento, como síntesis de cumplimiento entre un acto expresivo y otro perceptivo, tiene por correlato, entonces, un objeto mixto, en el que los contenidos de ambos actos sufren cierta modificación, comparada por Husserl con el cambio gestáltico de un segmento aislado cuando se convierte perceptivamente en el lado de un cuadrado. *Cfr.* Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 625 (p. 38). Un ejemplo que, curiosamente, Gurwitsch utiliza en contra de Husserl para mostrar que la materia sensible misma se ve alterada por la contextura de la que forma parte. El hecho de que el juicio exija un completamiento como otros actos tales como el deseo, más allá de las diferencias señaladas en las pp. 634-635 (pp. 52-53), muestra que Husserl no estudia toda la vida psíquica sobre la base de los actos expresivos, como suponen Smith y Mc Intyre, sino que a menudo extiende ciertos rasgos de otros actos no expresivos para la comprensión del funcionamiento de la vida intencional de la conciencia objetivante. *Cfr. idem*, pp. 626-627 (pp. 40-41).

[248] De Boer, *op. cit.*, pp. 163-167. Podemos decir que la misma sensación que ilustra un sentido perceptivo puede ilustrar un sentido categorial o una esencia. Todo depende del nivel, perceptivo o proposicional, en el cual el acto nos ubique. Claro que también una imagen ficticia puede ilustrar una esencia, cosa que no ocurre en el caso de la percepción, pues la esencia corresponde tanto a lo efectivo como a lo posible.

[249] De Boer se refiere a este conocido párrafo de *Investigaciones lógicas*: La significación mantiene, pues, con los actos de significar […] la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* [*die Röte in specie*] con las rayas que veo en este papel, rayas que <<tienen>> todas ese mismo rojo". *Cfr.* Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 288 (p. 100). Su objeto no es lo mismo, entonces, que el significado "a través del cual" es mentado, el cual es, para cada acto, la instanciación del significado "in specie". De ahí que haya que reflexionar sobre el acto para que se nos revele su sentido. Con posterioridad, Husserl considerará que, si bien el acto tiene su esencia, ella no es el significado. El significado es "lo significado" por el juicio, y tiene su núcleo de identidad, que es lo que llamaba antes "la especie de la materia del acto". Lo que ocurre es que, epojé mediante, Husserl descubre que

está vacío, es sólo una tendencia hacia algo que un acto de intuición puede confirmar o desmentir. El acto significativo no tiene correlato. La idea de correlación aparece sólo en la percepción, porque la dirección del acto que anima el dato sensorial es una dirección de la conciencia hacia nuevos datos capaces de plenificar esa intención vacía. Habrá que esperar a *Ideas I* para hallar una referencia a un noema significativo, pues en esta obra se considera que aun lo absurdo y lo contradictorio tienen su forma de "darse"[250]. En cuanto a las esencias, de las cuales los significados son un ejemplo, no hay en esta obra una descripción de su constitución. La intuición de esencias, a diferencia de la intuición sensible, al ser adecuada ofrece el eidos en su plenitud, sin el pasaje por una constitución que lo haga dependiente de la conciencia. Hay, en este sentido, un platonismo en Husserl, si bien sin reificación[251]. No hay una referencia a un significado noemático, correlativo al acto de significar. El significado es el eidos del acto (por ejemplo, la lógica estudia la esencia del acto de juzgar, del acto de deducir, etc.), así como la especie es el eidos de un objeto percibido. Ambos se intuyen, pero Husserl no teoriza sobre los actos mismos que permiten tal intuición[252]. La diferenciación entre objeto intencional y objeto intencionado, puesta del lado trascendente, aunque sin un pleno desarrollo, muestra que es de aquí de donde surgirá, *epojé* mediante, el concepto de *noema*, y no de la materia del acto, como Smith y Mc Intyre sugieren[253]. Siendo así, una interpretación del noema como mediador quedaría excluida, en virtud del rechazo de Husserl a la teoría mediadora de Twardowski, justamente esa de la que la de Husserl,

---

la identidad del significado es la identidad del estado de cosas que el juicio mienta, y que se constituye en una síntesis de identificación entre los múltiples matices de significado en que se manifiesta en cada acto. Lo propio de la concepción acerca de los actos significativos como mensiones vacías y su distinción respecto de los actos de intuición, que tienen correlato objetivo, lo encontramos también desarrollado en *Investigaciones lógicas* en un texto en el cual diferencia entre el pensamiento de lo ficticio y sin sentido (*Gedachtsein des Fiktiven oder Widersinnigen*), entendidos como "representaciones sin objeto" (*gegenstandslosen Vorstellungen*), por un lado, y "objetos ideales" (*idealen Gegenstände*), como "número 2", "rojez", "principio de contradicción", por otro. *Cfr. idem*, p. 309 (pp. 124-125). A lo mismo apunta su diferenciación entre "pensamiento <<meramente simbólico>> [*bloss symbolisches*] o <<impropio>> [*uneigentliches*]" y "pensamiento <<propio>>" (*eigentlichen Denkens*). *Idem*, p. 313 (p. 131).

[250] De Boer, *op. cit*., p. 318. Es brillante el modo en que de Boer nos hace vivir la transformación del pensamiento de Husserl a partir del descubrimiento de la reducción trascendental. *Cfr. idem*, pp. 311 y ss. El propio Husserl reconoció en el "Prólogo a la segunda edición" de las investigaciones lógicas que en ellas sólo se había ocupado del aspecto noético del significado. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 1*, *op. cit.*, p. 29 (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen 1*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, pp. XIV y XV).

[251] De Boer, *op. cit.*, p. 263.

[252] *Idem*, p 285.

[253] Tampoco es como piensa Drummond, que haya una ruptura radical entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Si bien el solipsismo de la primera obra es todavía metodológico, no hay un desplazamiento desde las características del acto hacia el objeto trascendente, sino la posibilidad de estudiar en el objeto trascendente aquello que la psicología descriptiva implicaba pero estaba imposibilitada de analizar. Husserl en ningún momento considera que los resultados de *Investigaciones lógicas* estén equivocados, si bien es cierto que a menudo le cambia el sentido a su propia obra anterior para adecuarla a sus nuevos puntos de vista, como señala de Boer muchas veces.

según D. W. Smith, sería una extensión[254], y que hace de la presentación perceptiva un medio a través del cual el acto de percepción se dirige intencionalmente a un objeto real. Para Husserl, el objeto intencionado es el objeto intencionado por el acto, y no puede hablarse, entonces, de un objeto intencional mediador[255]. Siendo el noema algo trascendente a la conciencia, y no la materia del acto, no tiene sentido plantear que a través de él el acto se dirige a algo trascendente, pues él ya es trascendente al acto, es lo trascendente tal como se muestra a la conciencia, tal como puede presentarse inmanentemente. Cuando Husserl habla aquí de "objeto real", lo plantea como un supuesto metafísico que sirve a la física para la explicación de los fenómenos físicos, pero que no es tema del cual la fenomenología deba ocuparse[256].

También Robert Brisart señala que para el Husserl inmediatamente anterior a las *Investigaciones Lógicas* no hay dos objetos, uno la representación inmanente, el otro el objeto trascendente, sino uno sólo. Ser objeto es ser dado a la conciencia, sea como algo efectivo, sea como algo imaginario o absurdo, como sostiene Husserl en un manuscrito de 1894 acerca de los objetos intencionales. No son representaciones que estén en la conciencia y que medien con objetos trascendentes que pueden o no existir. La relación intencional no es triádica sino bipolar[257]. Que no todo objeto sea verdadero no significa que algunos objetos sean inmanentes y otros trascendentes. Todos son trascendentes, pero algunos con el modo de presentación de lo verdadero, correlativa a una modificación en el modo de dirigirse del acto a su objeto, según se trate de un acto intuitivo o signitivo. El contenido ideal del acto no es mediador con el objeto, sino que puede plenificarse y volverse así objeto verdadero. La diferencia con el enfoque posterior es que en *Investigaciones lógicas* la significación que puede llenarse no es el noema sino la especie de la materia del acto. No se trata de otro objeto, pero ideal, sino de una modalidad de relación intencional del acto con el objeto. A diferencia de Meinong, Husserl se interesa por la diversidad de las donaciones de los distintos objetos.

Luego Husserl abandona la idea de un hablar vacío de contenido que se llena de diversas maneras. Todos los correlatos son "vacíos" en cierto sentido, pues tanto el dios Júpiter como "esta mesa" trascienden la conciencia, aunque existen "para" ella, porque su

[254] *Cfr.* la introducción a VV. AA., *The Cambridge Companion…, op. cit.*, p. 12.
[255] *Idem*, pp. 192-194.
[256] *Idem*, pp. 195-196. Lo que sí es necesario señalar, es que las razones por las cuales no se ocupa de él son muy distintas en *Investigaciones lógicas* y en *Ideas I*.
[257] *Cfr*. VV. AA., *Husserl, la répresentation vide*, París, PUF, 2003, p. 131.

ser es su aparecer, su ser es intencional, y no real[258]. Pero aun en los escritos tardíos el sentido lingüístico no "coincide" con el noema, como Smith y Mc Intyre afirman, sino que se funda *sobre* el noema perceptivo. La descripción es posterior a lo descripto por ella (carácter prejudicativo del noema perceptivo, el sentido genera el significado, el objeto antecede a la palabra, cosa que la filosofía analítica no aceptaría).

Un problema adicional está en la descripción de lo no-presente, o no-dado, del objeto, que se intenciona en forma indeterminada. Por ejemplo, el lado no visible del objeto tendrá un color, no sé cuál. Pero si el predicado es "tiene color", y "color" se entiende como una cualidad del objeto, eso implica que no es necesario que tenga *este* o *aquel* color. Sin embargo, yo espero que tenga *un* color, no *color* en general. De ahí que "tener el otro lado del árbol un color" no sea simplemente el significado lingüístico de *color*, sino el "tener que aparecer cierto contenido sensible identificable como un color, matizado en múltiples variaciones de color". Un significado lingüístico no exige su plenificación. Yo puedo decir "los colores requieren superficie" y en este caso no hablo de ningún color en particular, sino del ser color en general. No es lo mismo cuando digo "el otro lado de este objeto tiene que tener un color". Cuanto más largas y complejas las oraciones, más puedo describir, pero surgen significados emergentes que el lenguaje soporta, sí, pero trascienden lo expresable en términos analíticos.

La X, por su parte, no es una indicación (*this*), sino el correlato de la indicación (*something*). Si apuntara a algo fuera, volveríamos a la cosa en sí incognoscible de Kant, que Husserl no acepta.

El noema es el objeto del acto que no tiene objeto, para los autores. Pero no es así. La ausencia o presencia del objeto es una relación entre sentido y contenido sensible, no entre sentido y cosa.

Todas las consideraciones acerca del noema son previas a la *epojé*, según los autores, y ésta lo que hace es crear actos que tengan por objeto los noemata de otros actos, dejando de lado sus objetos correspondientes. Llamar a eso "idealismo trascendental" es un error, afirman. Para Smith y Mc Intyre, la epojé no niega el objeto, sólo lo deja fuera de consideración. Como parten de un lugar que no es el que sirve de punto de partida a la obra madura de Husserl, llegan necesariamente a donde no deberían, es decir, describen el modo en que Husserl hubiera desarrollado sus conclusiones de haber descubierto el a priori de la correlación dentro del contexto de la fenomenología entendida como psicología descriptiva.

[258] *Idem*, pp. 184-185. Aquí vemos la importancia de los objetos imaginarios para comprender el sentido del noema.

Su posición es aceptable, sin embargo, no como fenomenológica *strictu sensu*, sino como una teoría analítica del significado con influencias husserlianas.

Podemos considerar que las relaciones entre fenomenología y filosofía analítica pueden ser fructíferas siempre y cuando se establezcan a "distancia", otorgándose mutuamente temas de análisis que permitan un paralelo enriquecimiento sin que eso implique una convergencia que haría de la filosofía "la noche en la que todos los gatos son pardos"[259]

APORTES POSITIVOS DE LA INTERPRETACIÓN FREGEANA

A pesar de las críticas que le hemos realizado, la interpretación fregeana tuvo como aspecto positivo haber rescatado textos en los que Husserl destaca el carácter ideal del noema, así como los aspectos del sentido que escapan a la plenitud sensible, el "cómo" del objeto, que es un "como algo", es decir, tiene el carácter propio del significado de "estar en lugar de otra cosa", aunque esa "cosa" sea el propio objeto en otras apariciones posibles. Pero como el sentido perceptivo no es identificable sin más con el significado, debemos tratar de comprenderlo en sus dos aspectos, como X vacía (a la que Smith y Mc Intyre otorgan un lugar, ausente en la interpretación de Gurwitsch) y como determinaciones.

Si quisiéramos hacer abstracción de lo hylético para dejar aparecer al sentido perceptivo en estado puro, podríamos pensar en utilizar ciertas analogías, como tratar de adivinar el objeto que una persona con traje luminoso está delimitando a través de sus movimientos corporales en una habitación a oscuras. El objeto percibido queda convertido en el espacio vacío dejado por la persona en su desplazamiento. El objeto es lo que la persona no es, lo que marca los contornos de su finitud. El objeto es lo eludido por este comportamiento, y a la vez es trazado por ese mismo comportamiento que lo elude. También podríamos pensar en un mimo, que con sus movimientos corporales y sus gestos constituye objetos (no los crea de la nada, pues son identificables también por los demás, tienen un

[259] Un tema interesante para la fenomenología sería, por ejemplo, dar cuenta de los actos de habla tal como son analizados por John Searle en términos de una interpretación de la fenomenología que no sea de raíz fregeana, siguiendo lineamientos esbozados por él mismo en su artículo "What is an Intentional State?" (*Cfr.* Vv. Aa., *Husserl…& Cognitive…*, *op. cit.*, pp. 259-276). Otro punto, quizás mucho más fértil heurísticamente, puede ser la comparación entre el método de las variaciones imaginarias de Husserl y el uso en filosofía analítica de experimentos imaginarios para poner a prueba los límites de las definiciones de los conceptos. En cuanto a "la acción a distancia" entre distintas filosofías, se asemeja al concepto de "interferencia" que Michel Serres elaboró en los años 70 a partir de la lectura de los textos de Leibnitz dedicados a la clasificación de las ciencias, y que le permitieron anticipar los conceptos de "interdisciplina", "multidisciplina" y "transdisciplina" manejados por la epistemología contemporánea.

sentido intersubjetivo). Frente a nosotros aparecen sentidos perceptivos sin plenitud sensible. Esa plenitud enriquecería sin duda el sentido. Pero la pared no es un objeto inexistente por ser invisible (el aire es invisible pero se dibuja en el movimiento de las copas de los árboles). Es que se trata de un objeto que tiene el sentido de lo visible (no hay paredes invisibles). Cuando lo visible aparece como invisible exige plenitud, y si no se la podemos dar con los sentidos se la damos con la imaginación. Pero no exige plenitud de la fantasía por propia iniciativa, pues es un "presunto" objeto, que en el caso del mimo es una nada que pretende el ser porque yo le concedo una trascendencia que no puedo, sin embargo, confirmar. Pero no se trata de un significado, porque es un objeto singular. Es verdad que el significado es también singular, pero de múltiples referentes, por lo menos en el caso de aquello que Mohanty llama "los nombres comunes", mientras que la pared constituida por el mimo no refiere a nada sino a los demás aspectos de ella misma. El significado, como sentido individual, es también un noema, objeto para múltiples actos proposicionales, pero como teniendo múltiples referentes ya no funciona como noema, porque ya no es la aparición ante la conciencia de un determinado objeto. La pared constituida por el mimo no es nada sin los actos del mimo, pero no es inventada desde la nada, es una pared ausente, pero es una pared, no se deja dar otro sentido. Además, es una ausencia perceptiva, delimitada por un horizonte externo (*Aussenhorizont*) perceptivo, aunque sólo plenificable internamente con datos hyléticos de la imaginación, como los recuerdos. Reactiva un sentido sedimentado, pero a pesar de ser sumamente vaga e indistinta, de no tener nunca la lista real o posible de todos sus "cómos", es absolutamente individual, es una X vacía. La paradoja de lo que llamamos real es que debe darse a la conciencia de modo sensible para llamarse "existente", pero a la vez debe sobrepasar la conciencia, debe estar desplazado frente a ella, debe ser lo ausente de la conciencia porque de lo contrario se reduciría a algo inmanente a la conciencia y no sería entonces realidad trascendente. Su realidad es su i-realidad, que no es idealidad en el sentido de lo universal, como indica Dallas Willard[260]. Por otro lado, no se trata de un fantasma sensorial. Una mesa redonda siempre se ve ovalada, pero se está percibiendo como una mesa redonda. Y ese sentido de ser redonda aunque no se vea así es lo que aleja al sentido perceptivo de la mera apariencia o contextura estructural y muestra que en la percepción hay cierta forma de interpretación de los datos hyléticos, sin importar que estos sean tomados como informes, a la manera de *Ideas I*, o como poseyendo una estructuración por síntesis pasiva, como en *Experiencia y juicio*.

[260] *Cfr.* Willard, "Finding the Noema", en Varios Autores, *The Phenomenology…*, *op. cit,* p. 43.

Ya en *Investigaciones lógicas* Husserl sostenía que el objeto de la intención no es un componente real-inmanente. Es decir, no es real, pues sólo podemos llamar "reales" a la conciencia y sus componentes. Por eso, el ser del objeto es un ser vacío, es algo ausente, algo que falta y a lo que la conciencia aspira, que se presenta a través de los datos hyléticos en virtud de los actos que los animan, pero no es nada que forme parte de la conciencia. Por otro lado, la realidad de la conciencia no es la realidad de una cosa, sino la realidad de lo señalable, de lo que está "ahí", incluyendo actos y datos, pero no la forma que los actos asignan a los datos[261]

Pero lo que la posición fregeana no contempla, y a decir verdad tampoco la de Gurwitsch, es la evolución que sufre el concepto de intencionalidad a lo largo de toda la obra de Husserl, en dirección a una idea de "autocreación" de la conciencia, revelada a la larga como "*causa-sui*", para utilizar un concepto de la metafísica tradicional[262]. Como indica

[261] *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 134-135. En *Ideas I* la palabra "conciencia" es más un adjetivo para designar "lo que está ahí" que un sustantivo. No hay que confundir conciencia con "yo".

[262] Esto lleva a Landgrebe a pensar la fenomenología como un completamiento del proyecto de superación de la filosofía kantiana en la obra de los idealistas alemanes (Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 94). En la misma dirección avanzó Jean Wahl (Wahl, Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*, Bs. As., La Pléyade, 1973). A pesar de que Husserl mismo tomaba a Hegel como ejemplo de lo que no debe hacerse, debido sobre todo a las especulaciones de su "filosofía de la naturaleza", tenemos varios motivos para comparar el noema de Husserl con el "concepto" hegeliano. En primer lugar, debemos tener en cuenta que el noema no es más que un aspecto de lo que podríamos llamar "ideal". Lo ideal es unidad y según vimos hay ya una formación de unidad en los campos de sensaciones. Incluso tenemos cierta idealidad en los horizontes vacíos que rodean al presente viviente. La despresentación que genera las cadenas de retenciones tiene el sentido de lo que en Hegel consiste en cierta permanencia de lo que está destinado a desaparecer, y que la dialéctica estudia en el proceso mismo de su desaparición, de su devenir otra cosa. Lo ideal es entonces algo que, como indica Hegel, ya se hace presente en el mero ser de la experiencia sensible, en la forma de un aquí y un ahora que se sustraen al mero dato sensible y que son ya ideales en su permanencia a lo largo de un fluir. En segundo lugar, si bien, como señala Walton, Husserl no se consideró idealista trascendental más que durante un período limitado de la evolución de su pensamiento (Walton, Roberto J., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Bs. As., Almagesto, 1993), coincide con el idealismo absoluto de Hegel en no ser metafísico, en considerar que lo ideal pasa por la esfera de lo subjetivo antes de trascenderlo, y en presentarse como una modificación de la filosofía kantiana en dirección a negar la cosa en sí y a superar la restricción de lo "dado en la experiencia" a los meros datos impresionales del empirismo de Hume. Hegel y Husserl dialogan con las mismas filosofías, y pretenden ambos tomar lo que encuentran de racional en ellas, desde el antiguo fluir heraclíteo hasta el sujeto trascendental kantiano. En Husserl el punto de partida es la intuición, y eso parece ubicarlo en las antípodas del pensamiento de Hegel, pero termina aceptando que hay mediación de la historia y del sentido hasta en las experiencias más inmediatas. Por otro lado, ya en Hegel aparece el a priori de la correlación, pues trata de superar la antítesis sujeto-objeto mostrando que se relacionan y determinan mutuamente en el devenir del conocimiento (*Cfr.* Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987, pp. 63-81). También aparece en los dos un concepto compartido que tiene casi el mismo significado: el concepto de inversión, que en Hegel clarifica lo que hay de racional en el platonismo y en Husserl tiene el sentido del pasaje del ámbito de los tipos empíricos inexactos a la exactitud de las ideas matemáticas (*Idem*, pp. 97-100). Tanto el universal concreto hegeliano como el noema husserliano aparecen como estructuras constituidas intersubjetivamente, objetivas ellas mismas, realizadas o exhibidas en la subjetividad, ligadas siempre a lo sensible como el ámbito de su manifestación, a diferencia de lo que sería una idea platónica. Es lo que lleva a Hegel a considerarse aristotélico, y es lo que hace que algunos intérpretes tiendan a ver en el noema algo así como un sentido encarnado. Tanto Hegel como Husserl señalan que el yo es vacío sin su relación dialéctica con el objeto, relación que en Husserl aparece revelada recién en el período genético. La idea de una historia interna o historia del sentido está en la base de ambos racionalismos. Hay igualmente un paralelismo, señalado por Roberto Walton, en su manera de concebir la sensibilidad difusa previa a la constitución del yo individual. Lo mismo

podemos decir de su manera de entender las relaciones maritales mediadas por el amor, de su tratamiento del deseo, de su idea de un saber racional absoluto, de su concepción de la historia y de las manifestaciones del espíritu en el ámbito de subjetividades de orden superior. Quizás lo que más separó a Husserl de Hegel es haberlo leído en sus epígonos, centrándose en esa filosofía especulativa de la naturaleza que ponía a Hegel en las antípodas de ese pensamiento científicamente riguroso que Husserl heredó de sus estudios matemáticos. En ello tuvo influencia la posición de Brentano al respecto, que Husserl intentó luego superar, aunque manteniendo la idea de una falta de rigurosidad en el método del idealismo poskantiano (*Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 100-101). Husserl es un filósofo más sensato que Hegel, pues va despacio, quizás es menos genial pero más metódico, y comprendió que el saber absoluto no puede estar realizado en una filosofía determinada, pues es insalvable la finitud del que la piensa. También encontramos analogías importantes en lo que respecta a la formación de un sentido objetivo progresivamente enriquecido. Para Husserl lo que es un centro vacío de referencia se va convirtiendo en depósito de sentidos que pasan del predicado al sujeto para ser sometido a nuevas predicaciones. Hegel, además, formula en su *Fenomenología del espíritu* la necesidad de ir a las cosas mismas, y dejar que se muestre en una descripción el emerger del sentido del mundo en el desarrollo de la conciencia, haciendo una especie de epojé, lo que lleva a decir a Jean Hyppolite, en su clásico comentario *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*: "Si las diferencias no fueran todavía más profundas, resultaría natural comparar la fenomenología de Hegel con la fenomenología de Husserl" (Hyppolite, *op. cit.*, p. 13). Pero ocuparnos más de este tema sería escapar a los límites de este trabajo. Sí nos parece importante señalar que en *Ideas II* es claro el movimiento dialéctico por el cual Husserl pasa del mundo natural como fundante al mismo como fundado en las efectuaciones del espíritu absoluto (Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 242) más allá de la contradicción entre esta conclusión y el hecho de que tales efectuaciones se basan en un material predado (que Hegel desdeña como elemento "contingente") organizado por las síntesis pasivas de un yo que se autoconstituye sobre la base de un presente viviente anónimo (*anonym*) e impersonal (*Idem*, p. 143). *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Segunda Parte…*, *op. cit.,* pp. 346 y ss (pp. 297 y ss.). En cuanto a su obra de vejez, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* creemos que tiene una relación dialéctica con la obra anterior, constituyendo su *Aufhebung*, pues va en busca de la justificación de la tarea fenomenológica insertándola en el contexto del mundo de la vida histórico del cual ha emergido, pensándola como realización del ideal griego de una ciencia de la totalidad del ser, que la fenomenología comprende como la totalidad del aparecer ante la conciencia, y que tiene sentido en la medida en que se conciba como pasaje de la razón latente a la razón manifiesta, de manera tal que la filosofía "no sería sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural -<<innata>>- a la humanidad en cuanto tal*" (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *op. cit.*, p. 16), lo cual no se aleja mucho de las conclusiones acerca del tema extraídas por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. El uso que hace Husserl del avance y retroceso en "<<zigzag>>" (*idem*, p. 61) sin el cual no podría escapar al círculo hermenéutico que implica ponerse en el punto de vista de Galileo antes de la aparición de esa ciencia en la que estamos, sin embargo, sumergidos, nos remite a la espiral dialéctica hegeliana. El tratamiento de la historia de la filosofía como teleológicamente orientada a la propia, a la fenomenología (*idem,* p. 76), nos recuerda a las lecciones hegelianas acerca de este tema. Además, Husserl pone a Kant y a los sistemas del idealismo alemán en la línea trascendental que él mismo pretende llevar a su consumación (*idem,* p. 104). Lo más importante, sin embargo, es que todo el proyecto fenomenológico es presentado por Husserl como consumación del pasaje de la mera conciencia a la autoconciencia, en la medida en que ésta se descubre como fuente de sentido del mundo (*Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, p. 239. Para una relación con la *Teoría de la ciencia* de Fichte, *idem*, p. 235). Pero en vez de tratar de identificar la fenomenología con la filosofía de Hegel, para ser fieles al proyecto husserliano de una filosofía como ciencia estricta lo que deberíamos hacer es someter las filosofías alternativas al mismo análisis descriptivo que aplicó Husserl a las ciencias para determinar su manera de constituir el mundo y el lugar de ese, su mundo, en la totalidad del mundo fenomenológicamente interpretado como entorno del yo puro. Sobre zigzag y espiral, en una consideración distinta, arqueológica, *cfr*. Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, nota 3, pp. 65-66. Aclaremos además que también, y con más razones históricas, podríamos ver en la filosofía de Husserl una inversión cartesiana de la relación de intencionalidad tal como la entendían los filósofos escolásticos (*cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 34 y 268, entre otras, donde se establecen relaciones entre Brentano, Husserl y Tomás de Aquino, así como las pp. 427-428, donde se establecen semejanzas y diferencias entre el pensamiento de Husserl y la escolástica). También deberíamos tener en cuenta la influencia del pensamiento de Fichte sobre Husserl durante la primera guerra mundial. *Cfr.* la introducción de Barry Smith y D. W. Smith a VV. AA., *The Cambridge Companion to Husserl*, *op. cit.,* p. 12. No debemos olvidar, además, que la única lectura filosófica que se le conoce a Husserl antes de 1900 es la de la obra de Schopenhauer, en la cual encontramos la anticipación de la correlación entre sujeto y objeto, la identificación entre objeto y representación, la negación de la cosa en sí, etc. Incluso la relativa neutralidad ontológica de Husserl puede identificarse con el rechazo de Schopenhauer a todo intento de derivar el sujeto a partir del objeto o viceversa, o de ambos a partir de una unidad indiferenciada. Podemos además establecer un paralelo

Landgrebe, el camino de la fenomenología va de la relación con el objeto a través de la intencionalidad del acto, a la relación de la conciencia consigo misma a través de los objetos a los cuales se dirige intencionalmente como a identidades exhibidas en multiplicidades subjetivas. Eso aleja la posición de Husserl frente a toda idea de los signos como algo que está en lugar de otra cosa, que es precisamente lo que Frege tiene en mente al desarrollar su concepción del sentido y la referencia[263].

entre la fenomenología noemática y la monadología de Husserl, por un lado, y las concepciones del mundo como representación y como voluntad de Schopenhauer, por otro. Pero no es este el lugar para ocuparmos del tema.

[263] *Cfr.* Landgrebe, *op. cit.*, p. 40.

CAPÍTULO IV: LAS POSICIONES CONCILIADORAS

LA INTERPRETACIÓN DE MOHANTY ACERCA DEL NOEMA COMO SENTIDO CONCEPTUALIZABLE

Frente a la oposición entre las interpretaciones del noema como percepto y como concepto, tal vez sea Mohanty quien más se ha esforzado por encontrar la manera de compensar las desventajas de una posición recurriendo a las ventajas de la otra. Su mayor aporte ha sido admitir que el noema perceptivo no es **sólo** un sentido, pero **también** lo es, como el significado de las proposiciones, y que es este aspecto el que sale a la luz a través de la reflexión fenomenológica. En el texto *Husserl & Frege*, Mohanty analiza las relaciones entre la teoría del significado de Husserl y la de Frege, lo cual lo conduce a sacar conclusiones propias acerca del sentido del noema, en una dirección que lo lleva a conciliar las posiciones de Gurwitsch y Føllesdal, aparentemente contrapuestas. Pero los principales aportes de Mohanty al tema están en otros textos que analizaremos a continuación.

Noema y esencia

En su obra *Phenomenology*, Mohanty hace alusión a una serie de tensiones propias de la fenomenología de Husserl, entre las cuales destaca la que se da entre esencialismo y filosofía trascendental. Señala el modo en que la introducción de la *epojé* hizo que Husserl abandonara su proyecto de una ontología de las esencias regionales, haciendo que dirigiera reflexivamente la mirada hacia la conciencia como el ámbito en el que esas esencias se presentan, aparecen, se muestran. En particular, la idea de que cada individuo tiene su propia esencia distinta de la de los demás, conduce al noema cuando Husserl abandona la tesis de la realidad autónoma de las esencias en general, y en consecuencia "lo que es la esencia de una cosa dependerá de cómo es considerada esa cosa por nosotros".

Para Mohanty, dado que hay sólo dos tipos de entidades admitidas por Husserl, las reales y las ideales, el noema pertenece sin duda a la segunda categoría (pues no es real-inmanente ni real-trascendente). Las entidades ideales sólo pueden ser esencias o significados, según la clasificación de Husserl en la *Investigaciones lógicas*. En la medida en que el noema es el correlato del acto, y si bien Husserl no lo identifica con un significado,

el noema contiene un núcleo[264] llamado *Sinn* (sentido), que "comprende todos aquellos predicados que la noesis atribuye a su objeto intencional". Si bien no constituye la totalidad del noema, éste puede considerarse un "significado". Para Mohanty, el noema sigue siendo de algún modo una esencia instanciada por un acto. Considera que cuando yo tengo una percepción de ciertos tulipanes, además del hecho contingente de esta percepción, a ella le corresponde una esencia individual. Es el hecho de que mi experiencia de estos tulipanes es una percepción-de-estos-tulipanes[265]. Dado que la reflexión fenomenológica hace abstracción de toda cuestión acerca de la existencia o la no-existencia de esos tulipanes, no tiene sentido plantear que haya actos sin objeto propio. Todo acto tiene una esencial relación con el objeto de ese acto, aunque no se trate de un objeto realmente existente. Porque es parte de la esencia de ese acto de percepción el ser la percepción de estos tulipanes, aunque no existan realmente los tulipanes. No se trata de que haya dos clases de objetos, los existentes y los no existentes, sino que "existencia" e "inexistencia" son predicados téticos que forman parte del noema completo, correlato de actos dóxicos, y que pueden sufrir modificaciones como correlato de actos modificados de confirmación o desconfirmación. El noema es la esencia del acto, no del objeto, pero la esencia del objeto se da a través de un sistema coherente de noemata. La referencia al objeto no es, pues, una referencia a algo fuera del noema, como pretende Føllesdal, con lo cual Mohanty acepta también los aportes de Gurwitsch al respecto.

De la lectura del texto podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, la teoría del noema no presenta dos cosas, el sujeto y el objeto, relacionadas de algún modo no causal, al contrario de lo que piensan Smith y Mc Intyre y Drummond. Más bien se trata de que la epojé permite hablar del objeto trascendente sólo en lo que él es para la conciencia, es decir, como uno de los términos de una relación que abarca y supera dialécticamente a los dos relatos: la noesis y el noema. En segundo lugar, el noema no es la esencia del objeto, pero la esencia del objeto se muestra a la conciencia a través de la coherencia de los noemata. Esto indica que cada noema es la instanciación subjetiva de una esencia objetiva, o la manera en que la subjetividad se trasciende hacia algo transsubjetivo, y ese algo es esencia, aunque una esencia individual. Sin embargo, esa esencia individual confirmada en múltiples noemata es lo que llamamos "real". Lo real, es, pues, lo ideal. Cuando Mohanty señala que la fenomenología se sitúa entre los extremos de un realismo esencialista y un idealismo

[264] Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1997, p. 46.
[265] *Idem*, p. 48.

conciencialista, esto sólo puede verse como una aproximación a un idealismo de un nuevo tipo, pues muestra cómo en la conciencia se revela una esencialidad que la trasciende. Esta situación se acentúa aun más cuando la estratificación de los objetos nos lleva de las esencias individuales a los estados de cosas categoriales[266]. Mohanty señala, y eso también debe destacarse, que "constitución" no es para Husserl un sinónimo de "creación". Hay constitución pasiva (en la percepción) y es siempre una constitución de sentidos y no de cosas. La constitución de un concepto indica "los tipos de experiencias en los que un objeto de ese tipo se presenta como siendo de ese tipo". Así, un objeto físico se presenta en una multiplicidad de percepciones externas no sólo visuales sino también táctiles y auditivas, multiplicidad sometida a ciertas leyes[267]. Mohanty señala que la constitución del objeto tiene dos fases: la constitución de un sentido noemático, y la constitución del objeto a través de la superposición (*overlapping*) de noemata. La esencia, por su parte, se alcanza mediante variaciones imaginarias compatibles con la instanciación que la cosa hace de la esencia. Así Mohanty da cuenta de la jerarquía de idealidades que se presentan en la teoría de Husserl acerca del noema en *Ideas I*, sin hacer intentos de ir más allá de Husserl en dirección a una dialéctica entre lenguaje y percepción como la que Donn Welton cree que está implicada en la identificación del noema con el significado o con el sentido perceptivo.

Lo criticable de este enfoque es que parece confundir al noema con la esencia que el acto revela poseer en el proceso reflexivo. El noema no es el hecho de que ésta percepción sea la percepción-de-estos-tulipanes, sino que los tulipanes en tanto percibidos son el noema como uno de los términos de esta esencia dual que contiene el acto como su otro término, ambos en una relación que los abarca y los supera, conservándolos. Además, cuando Mohanty sostiene que la fenomenología "hace abstracción" de la cuestión de la existencia o inexistencia del objeto del acto, se ubica en el contexto previo a la reducción trascendental, terreno en el que la reducción no adquiere todavía importancia ontológica. Luego de esta reducción, la existencia queda convertida en la propiedad de una serie coherente de noemata, de apariencias con sentido que se trascienden hacia otras apariencias con sentido.

[266] *Idem*, p. 88.
[267] *Idem*, p. 91.

"Significado perceptivo"

En este artículo Mohanty toma distancia tanto frente al intento de identificar el noema perceptivo con un sentido fregeano, como frente al intento de Roderick Firth de identificarlo con el percepto concreto o *Gestalt* (en un fenomenismo más extremo aun que el de Gurwitsch). Mohanty considera que el noema perceptivo se encuentra en una posición intermedia. Es un sentido, es decir, no se reduce sólo a apariencia sensible, pero no tiene una articulación proposicional, con una parte referencial (X) y otra descriptiva-interpretativa ("es F, G, H…"). Yo no percibo un "algo" que además es "un paño" y es "amarillo", sino que yo percibo "este paño amarillo", es decir, "el FGH" es el objeto de mi percepción, y no está articulado en sujeto y predicado. Y eso es así aun si el objeto no es real, pues la realidad surge de una reflexión sobre percepciones ulteriores, y lo importante es que **ahora** esto se me presenta como "el paño amarillo"[268]. En cuanto a que el *Sinn* sea *Satz,* significa sólo que es puesto, pero no necesariamente de un modo predicativo. Y la correspondencia entre sentido perceptivo y significado lingüístico en la confirmación de una proposición no implica que ambos se identifiquen. Al contrario, pues de identificarse el significado se autoconfirmaría sin necesidad de un sentido pleno (perceptivo), que no le agregaría realmente nada. "La identidad es una síntesis de diferentes: del pensamiento y la intuición"[269].

Toda percepción es significativa, y el significado perceptivo está dado por las referencias del objeto al mundo en el cual emerge, incluyendo relaciones con otras cosas, aun cuando no están presentes en el campo perceptivo, y con los propósitos e intereses del que lo percibe. Desde el punto de vista genético, que busca determinar no sólo cómo las cosas son percibidas (enfoque estático) sino cómo adquirieron su significación para la percepción, descubrimos que cualquier intento por encontrar el origen del significado perceptivo es inútil, pues siempre nos encontramos, por debajo de él, con otro significado perceptivo anterior.

Mohanty está en lo cierto cuando considera que la base del significado se encuentra en el sentido perceptivo, con el cual no se identifica, y que más allá de este sentido no es posible

[268] Mohanty, J. N., "Perceptual Meaning", *op. cit.*, p. 134.
[269] *Idem*, p. 135. Esto es algo que Husserl afirma explícitamente, aunque desde un punto de vista noético, en las *Investigaciones lógicas*: el cumplimiento de un acto expresivo por un acto intuitivo es una síntesis de identificación entre la esencia intencional de éste y la esencia significativa de aquél. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. lóg., 2, op. cit.*, p. 621 (p. 35). La diferencia entre una esencia y la otra es clara en la propia terminología utilizada para designar a la suma de la materia y la cualidad que las caracteriza.

ir en busca de algo más fundamental. En esto se opone a Donn Welton, al considerar que el sentido perceptivo es "previo", en el orden de la fundamentación y en el orden genético, al significado proposicional. Sin embargo, creemos que exagera un poco al negar radicalmente que haya una estructura de tipo sujeto-predicado dentro del objeto percibido. El propio Husserl afirma la existencia de esa estructura en *Experiencia y juicio* al ocuparse de la esfera de lo antepredicativo, y con razón, pues si se supera el noema instantáneo, del que quizás está hablando Mohanty, y entramos en el fluir de la percepción en múltiples actos, vemos que el sentido perceptivo mismo se articula en capas más o menos fluyentes, en capas que delimitan lo que cambia y lo que no cambia en este fluir, y ello se determina en función de las retenciones y antes de cualquier proceso de reflexión. Así se separa la X como correlato del mantenimiento del rayo de la atención respecto del "cómo", y éste a su vez se distingue de los caracteres téticos y la plenitud sensible, partes todas del noema completo. No se trata de una relación meramente de sujeto-predicado. Es mucho más compleja y articulada, y no más simple, como supone Mohanty, pues el sujeto, que era mera X, se enriquece con los sentidos sedimentados convirtiéndose en sustrato de nuevas determinaciones, en un proceso de autoenriquecimiento y superación del que el lenguaje no puede dar cuenta plenamente.

Otros textos referentes al tema

En otros textos Mohanty parece seguir una línea de interpretación que tiende a identificar al noema con una extensión a todos los actos del significado tal como fue entendido por Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Así, en *Transcendental Phenomenology*, sostiene que el noema es un contenido propio del acto, una estructura compartida por todos aquellos actos que sólo difieren entre sí numéricamente[270]. Considera así al contenido intencional como una parte inseparable o momento del acto. Incluso llega a dividir al acto en cualidad y sentido, identificando así sentido y materia del acto.

Más allá de esta posición discutible, Mohanty hace en esta obra algunos aportes importantes para comprender la evolución de este concepto en la obra de Husserl. Así, señala el modo en que se aúnan en Husserl dos vías o caminos, uno que va de la percepción a la interpretación y otro que sigue la línea contraria, notando que en ambos casos lo que Husserl busca es mostrar la correlación que existe para todo acto entre lo que le es presente y lo que le es apresente. En la percepción, lo apresente es determinado por lo presente, y constituye

[270] Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology*, *op. cit.*, p. 44.

un sentido. En la interpretación lo apresente es construido, pero sobre la base de algo presente, el texto[271]. Así, Mohanty advierte el papel que lo ausente juega en lo presente como sentido, incluso en la propia percepción, algo que la posición realista acerca del noema no logra explicar. Para él interpretar es aclarar lo apresentado, lo que forma parte del horizonte del objeto. Con estas consideraciones muestra que la descripción y la interpretación son en la fenomenología dos caras de una misma moneda, y que constitución y dación se necesitan mutuamente. Concibe de este modo a lo ausente como sentido de lo presente.

Para el noema predicativo Mohanty acepta la interpretación fregeana[272]. Considera que el contenido intencional del juicio, o noema, no es el objeto, sino "como qué" es pensado el objeto, aspecto que pertenece más bien al acto. Ese "como qué" es identificado con las expresiones analíticas "bajo qué descripción es considerado", "cómo es representado", y llama también al noema predicativo "pensamiento", como lo hace Frege. Admite, sin embargo, que este esquema no puede extenderse al noema perceptivo. Por un lado, porque es posible percibir algo sin percibirlo "como" otra cosa. Por otro, porque, por ejemplo, percibir un pájaro rojo no es lo mismo que pensar "el pájaro es rojo", puesto que la misma percepción podría describirse de otro modo, por ejemplo "el rojo es el color del pájaro", u otras articulaciones del significado que no son equivalentes. Es decir, tiene en cuenta aquí, sin decirlo, la diferencia entre percepción e intuición categorial, aunque esto no significa, como parece concluir, que el objeto percibido no presente ninguna articulación, sino que, precisamente, no presenta ese tipo de articulación que Husserl llama categorial. Si no tuviera articulación, no tendría sentido hablar de "proposición" en el ámbito perceptivo.

A pesar de esa diferenciación entre percepción y juicio, Mohanty rechaza la interpretación del noema perceptivo en términos de "percepto", pues lo presente en la percepción hace referencia a algo que no está en el percepto, e incluso que no está en la cosa (por ejemplo, aquello que tiene relación con el horizonte externo), con lo cual tiene una significatividad, siendo, pues, algo intermedio entre el significado abstracto y el percepto gestáltico completo[273]. Lo que no significa rechazar la interpretación de Gurwitsch, pues éste admite una dimensión significativa en el noema perceptivo.

Para mostrar la imposibilidad de identificar la percepción con la predicación, en vez de hablar de la X y del cómo de las determinaciones a la manera de un sujeto con predicados, opta por tomar el núcleo noemático como "éste pájaro rojo"[274], siguiendo así la

[271] *Idem*, pp. 53-55.
[272] *Idem*, pp. 67-72.
[273] *Idem*, p. 77.
[274] *Idem*, p. 80. Hemos modificado el ejemplo para mantener uno sólo a lo largo de todo el comentario.

consideración que Husserl hace del noema perceptivo como correlato de un acto unirradial y su identificación con lo que *Investigaciones lógicas* presenta como nominalización, aunque esta obra sostiene que el nombre original es el mero "esto" o el nombre propio, mientras que las descripciones definidas resultan de una modificación de un juicio.

Mohanty admite que una reflexión ulterior puede diferenciar aquí el elemento referencial del significativo (sujeto y predicado respectivamente), pero que quiere tomar lo percibido en su dación originaria. En esto debemos asentir, pero aclarando que, genéticamente, la percepción se enriquece a distancia, como señala Donn Welton, con los juicios que la motivan, lo cual le da articulación judicativa sin identificarse con el significado del juicio, pues éste toma la cosa como si estuviera ausente (apresente), y la percepción como presente, para seguir la distinción de Mohanty entre percibir e interpretar, distinción que según el propio Mohanty debe flexibilizarse para dar cuenta de la presencia del texto a interpretar, y la ausencia de aspectos del objeto percibido a articular. Como bien dice Mohanty, sin embargo, no es lo mismo el predicado en el juicio que el correspondiente predicado perceptivo, que no es un universal.

En cuanto a "esto", dice no estar seguro de que su sentido en el juicio sea distinto al que tiene en la percepción[275]. Expresiones como ésta nos hace pensar que Mohanty tiende a asignar por momentos el significado a la palabra, y no al correlato del acto de interpretarla.

Mohanty no nos dice, finalmente, si el noema perceptivo es algo diferente de la especie de la materia del acto perceptivo, o si media con un objeto que le es trascendente, tesis ambas que por momentos parece defender en esta obra.

En cuanto al horizonte interno y al externo, los considera como internalizaciones por reflexión del contexto físico, psicológico y social que determinan el contenido de nuestros actos. Comprende que las teorías causales sobre el origen del contenido de los actos son ellas mismas contenidos de orden superior que presuponen ese contenido que pretenden explicar[276]. Ocurre que toda teoría causal es fáctica, y la relación entre el contenido del acto y su objeto es, en cambio, eidética.

Volviendo a la interpretación fregeana, Mohanty aclara su posición señalando algunos de sus defectos. Considera que el significado no determina ontológicamente la referencia, puesto que el noema es el modo de presentación del objeto, de lo intencionado como referente. Agrega que el noema no es un significado lingüístico o sentido fregeano, pues, a la inversa, éste es un ejemplo de noema. A pesar de esa distinción, sigue sosteniendo que el

[275] *Idem*, p. 82.
[276] *Idem*, pp. 84-85.

noema media entre el acto de la conciencia y un objeto que puede no ser como es intencionado, pues la intención fija el objeto y lo presenta como lo que puede no ser. No comprende que el objeto **es** como se presenta hasta que la experiencia ulterior que tenemos de él lo desmienta. Eso puede ocurrir como resultado del dinamismo percepción-percepción, o precepción-juicio-percepción, pues sólo una percepción cancela a otra percepción o a un juicio. El objeto emerge del dinamismo de lo noemático, lo óntico es un correlato de lo epistémico. Sin identificar al algo como "lo mismo" en sus múltiples apariciones y a éstas como teniendo que ser coherentes, no habría corrección posible.

La idealidad del contenido del acto es para Mohanty el producto de la universalización de la estructura que toda experiencia (acto) tiene más allá de su ocurrencia particular[277]. Mohanty acerca en este punto el pensamiento de Husserl al de Kant. Identifica al noema con el esquema como regla de construcción que trasciende los datos hyléticos con los que trabaja e incluso va más allá de los sujetos individuales, lo cual permite la comunicación del sentido. El noema perceptivo es también ideal, y constituye una prefiguración del pensamiento. Siguiendo la interpretación de Searle, Mohanty considera que el noema legisla y predelinea cómo debe ser satisfecho[278].

Además de introducir en este texto la idea de noema-mundo, entendida como una manera de aceptar el núcleo de verdad del relativismo sin negar la posibilidad de la filosofía como ciencia estricta, Mohanty reflexiona sobre el sentido de la palabra "constitución" en el ámbito fenomenológico, lo cual es también fundamental para entender el sentido del noema en la obra de Husserl.

"Constitución no es producción ni creación"[279], pues es constitución de un sentido, no de una cosa. Esta reflexión tiene relación con el proyecto de Mohanty de identificar al noema, no con una esencia invariable y eterna, sino con un significado que puede modificarse en función de los actos de los cuales es el correlato. Mohanty aclara que la "cosa" es constituida también como sentido, pero no es lo mismo la cosa que el sentido "cosa", algo reflejado según él por Heidegger en la "diferencia ontológica". En un sentido positivo, afirma que la constitución es "llevar algo a una dación original". "A" se da "como A" mediante la constitución. Un sentido es un modo de dación. También un número "se da originariamente", por ejemplo en la operación de contar, pero la cosa física no se da originariamente en el recuerdo, por ejemplo, sino en la percepción, pues el recuerdo es una

[277] *Idem*, p. 94.
[278] *Idem*, p. 107.
[279] *Idem*, p. 151.

forma derivada de dación que remite, mediante una implicación intencional, a la percepción originaria. La idea de constitución nos remite, entonces, al a priori de la correlación, que ya está presente en la obra de Hegel[280]. Lo que sorprende de estos análisis, por otra parte correctos, es que Mohanty no saque de ellos la conclusión correspondiente, es decir, que no hay más "ser" que el ser del "sentido".

En otra de sus obras Mohanty sigue la línea kantiana de interpretación de la fenomenología[281]. Distingue dentro del esquema una forma y un contenido, este último mínimo, la hyle, a la cual considera como límite para el movimiento del discurso, pero que no alcanza hasta sus formas supremas. Se basa en la concepción de Føllesdal acerca de la hyle, descuidando el concepto husserliano de asociación.

La epojé es descripta como una neutralización: cuando neutralizo la creencia en que ahí hay un hombre, el neutro "percibir que hay un hombre ahí […] *es y no es* el acto original de percibir"[282]. La posición del objeto es interna a la estructura noemática, y no una posición "ahí afuera en el mundo".

La subjetividad que queda como residuo de la epojé escapa a las categorías mundanas tales como "público" y "privado".

En cuanto al horizonte único del mundo, Mohanty considera que es el punto de confluencia de todos los noemata-mundos, como lo es el objeto idéntico en relación con sus múltiples apariciones. Cada mundo es un lenguaje, y el sujeto trascendental no tiene lenguaje propio.

Mohanty considera que la "conciencia" de Husserl tiene algo de la conciencia pura del Vedanta, para la cual el mundo es ilusorio e indiferente, y también tiene algo del espíritu de Hegel, pues no es el campo de constitución de las cosas sino de su sentido[283]. El hecho de que compare el pensamiento de Husserl con una filosofía oriental puede parecer arbitrario, o justificarse sólo por el origen indio de Mohanty. Sin embargo, es posible que haya cierto núcleo de verdad en la comparación, en la medida en que Husserl era conocedor de la obra de Schopenhauer, que para algunos había sido la única influencia predominante en su pensamiento antes de 1900[284]. Y mencionamos a Schopenhauer porque, después de Leibniz, es el primero en occidente en recibir una clara influencia del pensamiento oriental, al que

[280] *Idem*, p. 159.
[281] Mohanty, J. N., *The Possibility of Transcendental Phenomenology,* Boston/London/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. xvi.
[282] *Idem*, p. xxii.
[283] *Idem*, p. xxx.
[284] *Cfr.* Schuhmann, Karl, *Teoría husserliana del Estado*, *op. cit.*, p. 37.

identifica con su propia interpretación del pensamiento kantiano. Husserl incluso daba lecciones sobre la voluntad en relación con la obra de Schopenhauer poco antes del descubrimiento de la epojé. Si bien luego no hay ninguna mención de este filósofo en su obra, la monadología pluralista de su última época, si se lee de una forma metafísica, puede considerarse como un espiritualismo pluralista neoleibniziano[285] que no estaría demasiado alejado de las ideas de Schopenhauer acerca de la voluntad (aunque la posición de este sea más monista que pluralista).

En el tema del noema Mohanty asume en esta obra la perspectiva fregeana, con algunas diferencias respecto de Føllesdal. En particular, se esfuerza por demostrar que Frege no sostenía las tesis que los fregeanos suelen atribuirles, y que sería más adecuado hablar de una lectura fenomenológica de Frege que de una lectura fregeana de Husserl. Mohanty recuerda que para Frege los sentidos son sentidos de signos lingüísticos, y no de actos de la conciencia. Se trata de entidades intemporales de valor cognitivo. Tienen un carácter externo al acto que los capta. Para Frege, el "pensamiento" (*Gedanke*), que sería el sentido (*Sinn*) del juicio, no es el contenido sino el objeto de mi captación. Para Husserl, el noema sería la estructura del acto[286]. Para Frege no es el acto el que presenta a Venus como "estrella de la mañana"[287]. La referencia es fijada por el sentido de la expresión, objetivo y único. El noema husserliano, en cambio, es el sentido del acto, sea o no lingüístico. Y si bien tales actos son expresables en el lenguaje, no es lo mismo el sentido de la expresión que el del acto al cual sirve de expresión (no es lo mismo el sentido de un juicio que el de una percepción, por ejemplo). No todo noema es conceptual. Y si bien puede ser captado por un proceso de reflexión sobre, por ejemplo, un acto de percepción, no es totalmente expresable de un modo lingüístico. El noema perceptivo es sólo *implícitamente* conceptual[288].

Pero el sentido fregeano es también cognitivo, y este aspecto suyo que la teoría fregeana del lenguaje no puede explicar podría comprenderse a la luz de la fenomenología. No hay un sentido de un nombre propio como "Aristóteles", sino que ese sentido (que no debe confundirse con la esencia metafísica de Aristóteles, que sería una sola) depende de cómo el acto lee esa palabra, lo cual, a su vez, depende de cómo Aristóteles se le presente a cada uno.

---

[285] *Idem*, p. 51. Para los distintos niveles de la monadología husserliana y sus relaciones complejas con la filosofía de Leibniz, *cfr.* Iribarne, Julia V., *op. cit*., pp. 128 y ss.
[286] Esto muestra que lee la obra de Husserl a partir de *Investigaciones lógicas*, aceptando una continuidad más marcada que la que evidencian los textos, aunque a la hora de señalar los hitos fundamentales del pensamiento de Husserl se atiene fielmente a ellos.
[287] Mohanty, *op. cit.*, pp. 17-18.
[288] *Idem*, p. 18.

Mohanty señala que para Searle el noema es la "condición de satisfacción" del acto (o condición de plenificación). Pero esta definición no es buena, pues hay noemata que escapan a toda condición de satisfacción. En este caso creemos que su apreciación no es justa, pues que haya una satisfacción "posible" (en el sentido más amplio de esta palabra) no significa que esa sea una posibilidad "real". Pero sí es justa otra crítica a esta definición: Hablar de "cosas" que satisfacen es una manera demasiado extensionalista de interpretar la teoría husserliana[289]. Mohanty vuelve a acentuar su posición (equivocada) que identifica al noema con la estructura del acto, agregando que esa estructura es noemática en la medida en que hace que sólo puede tener un objeto determinado. Es decir, se trataría de un sentido que fija la referencia de un modo unívoco, unicidad que no es garantizada en el caso de las "condiciones de satisfacción". Esto no significa, sin embargo, que esa determinación del referente no pueda ser establecida de un modo indeterminado, indeterminación removida por la percepción y la inserción en un contexto (fáctico).

En el caso del noema perceptivo, además de la estructura del acto, debe haber factores reales que permitan una referencia a algo real. Esos factores son contextuales y causales. En la percepción hay una relación real entre el acto y el "objeto ahí afuera"[290].

Este repentino giro realista es sin embargo matizado luego. La existencia real del objeto de que se trate no es esencial tampoco en este caso, pues puede tratarse de una cosa real, un número o un ser ficticio. Sólo interesa aquí la unidad y la definición correcta. Mohanty habla de las creencias *de re* o de hecho, que necesitan de la mediación de nombres. Considera que el horizonte temporal y el elemento indexical del noema perceptivo (al cual, por otro lado, según ya vimos, no sabe si distinguir o no del elemento correspondiente en los juicios) aseguran esa identificación. Por una lado, la realidad está asegurada por el reflejo, en el noema irreal, del horizonte temporal del acto, en la forma de un "valor temporal". Por otro lado, lo está por el componente indexical "esto-aquí-ahora". Una creencia de hecho, agrega Mohanty, puede no ser perceptiva, pero siempre dependerá, directa o indirectamente, de lo perceptivo.

[289] *Idem*, p. 22.
[290] *Idem*, p. 23.

Análisis crítico

Creemos que Mohanty, si bien analiza la posibilidad de reducir el noema a otra cosa, termina por atenerse a la concepción de Husserl al respecto, y prueba más bien que la fenomenología recurre al noema como un medio para resolver problemas que se plantean tanto en la teoría gestáltica de la percepción como en la teoría fregeana del significado. Además, tiene en cuenta la predominancia fundante del sentido perceptivo sobre el significado predicativo, sin dejar de considerar que el segundo es irreductible al primero, y que se caracteriza para Husserl, más que por el uso de signos, por su carácter activo, que permite recorrer las relaciones pasivamente generadas en la esfera perceptiva entre el "esto" y el "cómo" en un movimiento que desprende los sentidos de su ilustración sensible y los purifica manteniendo sus relaciones horizónticas hasta conformar una nueva esfera de idealidad que se superpone a la del sentido perceptivo, así como este sentido se sobreimprime a la *Gestalt* fenoménica[291].

A diferencia de Donn Welton, Mohanty parece advertir que hay en el sentido perceptivo algo que el lenguaje no puede expresar totalmente, y es la presencia de lo ausente, eso que Sartre llamaba la impostura de una nada que pretende ser, y que este filósofo existencialista atribuía a las imágenes (en su obra *La imaginación*). Al ser un recorrido libre del sujeto al predicado, la proposición puede darse en ausencia del objeto, y toma una carnadura en un cuerpo lingüístico que tiene con ella una relación contingente.

Por otra parte, según hemos ido señalando a lo largo de la exposición de este texto, Mohanty se enfrenta a algunas dificultades, derivadas quizás de la lectura que el propio Husserl hizo en *Lógica formal y trascendental* acerca del sentido de su obra inicial. Hay, en particular, una consideración poco clara acerca de la importancia de la reducción trascendental para el surgimiento del concepto de noema, que es asimilado al significado de *Investigaciones lógicas*, por lo menos en el caso del noema predicativo, lo cual muestra una aceptación acrítica del enfoque de Føllesdal en este punto. Tal es así, que a Mohanty le

[291] Al parecer, esta diferenciación entre síntesis pasiva, sentido y significado ya comienza a esbozarse en la *Filosofía de la aritmética*. Allí, al referirse al "todo colectivo" como fundamento del concepto de número, Husserl hace una distinción entre el sentido, entendido como el objeto del interés de aquél que usa un nombre general, y el significado como momento abstracto del universal, como algo no ya poseído por algo concreto, sino como cualidad categorial (unidad, pluralidad, etc.). Además, ya aquí aparece la sensibilidad como condición de posibilidad del entendimiento, es decir, la captación de ese momento abstracto de lo universal concreto. Lo sensible, prepredicativo y precategorial hace posible el juicio, pero por otro lado éste es irreductible a aquello, pues las categorías son independientes del contenido de la conciencia, del cual son determinaciones relacionales extrínsecas que no se dan por sí mismas sino que requieren para su captación de una espontaneidad del yo, de una especial forma de atención abstractiva. *Cfr.* Baró, García, *op. cit.*, pp. 77-81.

parece insignificante el aporte de la línea fregeana a la interpretación canónica, en la que ve una misma referencia a cuestiones como la "idealidad" (concebida como "abstracción"), la no perceptibilidad, etc., que aparecen, es cierto, en ambas interpretaciones, pero con sentidos muy diferentes. Debido a esta posición, le parece ver en el propio Husserl la posibilidad de un regreso al infinito que, como ya hemos señalado, corresponde más bien a la interpretación fregeana. Por otro lado, su idea de que el sentido perceptivo es un significado proposicional en potencia no parece llevarse bien con su tesis de que el sentido y el significado no son idénticos y por eso sin sentido perceptivo no hay plenificación del significado proposicional. También suele atribuir ciertas tesis, como la referente a los estados de cosas y a la idea de sentidos vacíos plenificables por intuición, indistintamente a distintas etapas del desarrollo del pensamiento de Husserl. Estas confusiones parecen surgir de la misma fuente que hemos señalado al inicio de este trabajo: la confusión entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. Incluso, cuando entiende al noema como lo esencial en el acto (que la percepción de estos tulipanes sea "percepción de estos tulipanes", en un ejemplo tomado de uno de sus artículos) parece haber una falta de ejercicio en la práctica de la *epojé* que lleva a que no pueda desprenderse del todo de la convicción inicial de Husserl acerca de que lo "dado" en sentido estricto sólo puede reducirse a nuestros actos y al material que animan.

En cuanto a su giro "realista", más bien parece la muestra clara de un idealismo que se avergüenza de sí mismo, pues en la medida en que considera que la unicidad de la referencia en el sentido perceptivo es determinada por su elemento indexical y por su ser correlato de un determinado "ahora" en el fluir del tiempo inmanente, demuestran que en última instancia esa realidad o facticidad le es prestada al noema por la realidad absoluta de la conciencia en la que es constituido.

No considera al correlato como algo igualmente dado, en otro sentido, a veces llamado "impropio", pero que adquiere claridad cuando uno **no** se pone fuera de la correlación para comprenderla, cuando uno se ubica en el acto que realiza y contempla el correlato reducido a su mero "aparecer" ante la conciencia que lo está constituyendo, sosteniéndolo en su sentido. Sólo así es posible "contemplar" cómo el mismo material cambia de forma como correlato de los cambios en los actos que se realizan, exhibiendo en su nuevo "relieve" otra cosa, siempre presunta, velada y revelada, como el abultamiento de algo que se mueve tras un velo.

LA INTERPRETACIÓN DEL NOEMA EN LA OBRA DE DONN WELTON

El origen del significado

Fenomenología estática

La interpretación de Donn Welton es vista, al igual que la de Mohanty, como un intento por mediar entre la posición de Gurwitsch y la de Føllesdal. Sin embargo, creemos que merece un estudio aparte, pues no sólo separa noema perceptivo y noema proposicional, sino que encuentra en la fenomenología genética una no desarrollada intuición de mutua determinación (relación dialéctica) entre significado (lingüístico) y sentido (perceptivo). Es el único de los intérpretes que tiende un puente entre la fenomenología estática y la fenomenología genética y se anima a trascenderlas en dirección a una superación de las contraposiciones (tensiones, según Mohanty) que muchas veces caracterizan el tratamiento del noema en la propia obra de Husserl.

En su análisis parte de la distinción hecha por Husserl en *Investigaciones Lógicas* entre expresión e indicación[292]. En el monólogo interior hay expresión pero no hay referente, mientras que, al contrario, algo puede indicar otra cosa sin significar nada, como ocurre en la relación entre el humo y el fuego. El diálogo interior se hace con palabras imaginarias, y no indica nada. Solo tiene significado. El signo existente, en cambio, indica algo existente. Según Welton, en la opción de Husserl por el monólogo interior como modelo queda prefigurado su idealismo trascendental: el no necesitar existir es transferido luego desde el ámbito del discurso al objeto que sirve de referente para una expresión cuyo soporte material es un signo. Si bien hay aquí una diferencia ontológica establecida por Husserl entre signo y expresión, creemos que Welton exagera su posición. No es que una expresión "no existe", se trata de que *no necesita existir*, no necesita soporte material. Tampoco es que no tenga referente, *no necesita tenerlo*[293].

---

[292] Welton, Donn, *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Threesholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, p. 11.

[293] Esto es claro cuando Husserl, hablando del "discurso solitario" (*einsamen Rede*), afirma: "En éste nos contentamos normalmente con palabras representadas (*vorgestellten Worten*), en vez de palabras reales (*wirklichen Worten*). En nuestra fantasía se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo

Para Donn Welton, tratar de relacionar el signo con el significado lleva a un regreso al infinito, y esto viciaría los análisis posteriores de Husserl en *Ideas I*, en la vía cartesiana, lo que habría conducido a su quiebre como proyecto de ciencia estricta, aunque Husserl no lo haya admitido. Welton indica que el propio Husserl, en escritos inéditos, criticó sus aproximaciones iniciales al tema. Precisamente Husserl usa luego la reducción para caracterizar el hecho de que el signo portador puede no existir (en sentido real), aunque haya una aparición del signo. Es cierto que, real o no, el significado requiere de signo portador, es significado *de* un signo, y por eso es un noema lingüístico. Pero ésta es una condición a priori, eidética, válida aun para el ámbito de lo imaginario. Además, el portador es uno mismo en múltiples objetos, "la palabra", no un ente abstracto, pero sí un ente único en sus múltiples enunciaciones, simultáneas o sucesivas, enunciaciones que son objetos sensibles con sus matices sensibles. Y su unidad está no sólo en tener el mismo sentido, sino en ser la misma palabra con el mismo sentido. Husserl considera a cada enunciación una instanciación de la palabra, como cada color rojo lo es de la "rojez", pero ve al lenguaje sólo como un medio capaz de expresar el significado lógico más o menos adecuadamente. Parte de la idea de que dentro del lenguaje ordinario se puede separar un lenguaje de la verdad, sin construir, como intentaron algunos filósofos analíticos, un lenguaje aparte para ella.

Welton aclara que hay un significado lógico distinto del significado perceptivo, y que al principio Husserl desarrolló una teoría del significado lógico (fenomenología logística). Originariamente Husserl sostiene lo mismo que luego extenderá Føllesdal al noema perceptivo: La expresión expresa un significado que refiere a un objeto. No sólo dice algo, sino que lo dice *acerca de* algo. En las *Investigaciones Lógicas* el significado es considerado una entidad *sui generis* que puede captarse por un acto intelectual sin referirlo a nada fuera de él. Es una entidad ideal que presenta lo que es universal o lo que es individual y es irreductible a, o está compuesto de unidades irreductibles a, algo más básico[294]. No es algo abstracto (aunque sí lo es de acuerdo con el sentido que Føllesdal asigna a este término). Desde un punto de vista *objetivista*, los significados serían aspectos de las cosas o conceptos referidos a cosas. Desde el punto de vista del primer Husserl son especies de actos, como Føllesdal considera que lo es todo sentido fenomenológicamente considerado. Es la materia del acto, instanciada por el acto, el medio a través del cual el acto se dirige al objeto. Este análisis, que para los fregeanos vale para todo acto, según Donn Welton sólo tiene validez

no existe". (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, *1*, *op. cit.*, p. 242, cotejado con Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, II/1*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, p. 36).

[294] Welton, Donn, *op. cit.*, p. 31

como análisis *estático* de los *actos de habla* (*speech acts*). Efectivamente, Husserl estudia en esta obra los signos[295]. De la percepción da algunas indicaciones que deberán esperar a *Ideas I* para alcanzar su máximo desarrollo.

Además de la expresión y la indicación, el signo cumple una función de "intimación": nos ofrece algo del sujeto emisor, su vivencia, la cualidad de su acto (su aspecto tético), etc. La función de indicación, por otro lado, puede no existir para la palabra, pero hay "usos ocasionales" en los que el significado mismo es una cosa (palabras que significan su referente), como "yo", "esto", "aquí" o "el" (en "el presidente de EEUU", por ejemplo). Varían su significado según su situación. Aquí la percepción contribuye al significado, pues éste es totalmente determinado por el contexto. Sería posible reemplazar estas expresiones por descripciones definidas, pero Husserl no lo acepta. Es que toda expresión empírica envuelve ocasionalidad, refiere a un objeto. Sólo es posible desconectar su significado poniendo entre paréntesis la existencia del mundo real. Es lo que Husserl hace, según indica Welton, en *Ideas I*[296].

La indicación es el ámbito propicio para analizar la relación entre acto de habla y percepción. Por un lado, el acto de habla incluye a lo percibido como su indicado (referente), que se reduce a su papel de referente del acto de habla. Por otro, la percepción motiva el acto de habla que nombra lo percibido, y que sin ella carece de su significado contextual[297]. Para el autor, el intento de armar una teoría pura del significado sobre la base del monólogo

[295] En este sentido, John Searle, quien más se ha ocupado en desarrollar una teoría de los actos de habla, es mucho más precavido. Considera que pedagógicamente es útil comparar los actos intencionales con los actos de habla, pero que desde el punto de vista del análisis, al contrario, es el lenguaje el que debe ser explicado en términos de intencionalidad. *Cfr.* el artículo de John Searle "What Is an Intentional State", en Vv. Aa., *Husserl Intentionality & Cognitive Science*, *op. cit.*, p. 260. Por otro lado, la identificación entre actos de habla y actos intencionales tiene un límite muy importante: Si digo "yo creo que p", o "yo deseo que p", por ejemplo, es el mismo estado de cosas, real o no, "p", el que es objeto de distintos actos de conciencia, sin que "p" se vea alterado en su sentido por el acto del que es correlato, algo que, de acuerdo con la correlación noético-noemática, no sucede. Para Husserl, el correlato no es un estado de cosas salvo cuando nos encontramos en el ámbito de los actos proposicionales. Además, las modificaciones en los actos no dejan inalterado su correlato. Para Searle "p" es una representación mental que puede no corresponder a nada real, y es parte del contenido con el cual la mente apunta a algo en la realidad que puede no existir, teoría representacionista que Husserl jamás compartiría (*idem*, pp. 267-268).

[296] Don Welton se refiere al análisis que dedica Husserl a las "expresiones esencialmente ocasionales" (*wesentlich okkasionelle Ausdrücke*) en las *Investigaciones lógicas*. *Cfr.* Husserl, *Investigaciones…*, *op. cit.*, pp. 272 y ss. (pp. 79 y ss.). Se nota que Welton encuentra aquí un problema que obligaría a abandonar el marco de la logística fenomenológica, es decir, en realidad, de la interpretación fregeana o analítica de los análisis descriptivos de Husserl, y que pretende atribuir el significado a las palabras mismas y no al acto de interpretarlas. Para Husserl, quien no pretende hacer una teoría sino descubrir lo que está ahí, lo dado, la cosa misma (*die Sache selbst*) lo que varía de acuerdo a la situación es el acto motivado por ella (motivación de la cual la teoría fregeana no da cuenta), pero el significado que él da a las palabras (y que las palabras por sí solas no tienen) es, como en las expresiones objetivas (*objektive Ausdrücke*), una "significación idealmente unitaria" (*eine ideal einheitliche Bedeutung*) *Cfr. idem*, p. 279 (p. 90).

[297] Welton, *op. cit.*, p. 43.

interior se convertirá luego en la *epojé* de *Ideas I* como base para armar una teoría *cartesiana* de la percepción. Husserl habría intentado reducir el significado perceptivo (o sentido) al significado lingüístico. Para nosotros no es así. Más bien hay un intento por reducir ambos significados a un sentido más fundamental, independiente de la existencia o no de un referente material. Se trata de saber qué hace que un sentido corresponda a algo material, algo ideal, algo imaginario, algo recordado, etc. Para Donn Welton ambos, el sentido y el significado, son irreductibles uno al otro, permaneciendo en una relación dialéctica. Eso es verdad, sobre todo en la fenomenología genética, pero con una asimetría en la relación que da prioridad al sentido sobre el significado, sin que el sentido sea por ello referencia a algo material, pues el sentido ha sido previamente entendido como significado peculiar, como un halo de indeterminación alrededor de una unidad del campo sensorial que se va determinando en relación dialéctica con el proceso de plenificación, proceso que abarca hyle y horizonte temporal.

Puesto fuera del contexto comunicativo, el lenguaje del monólogo, en su expresión, pierde referencia, y si refiere es en función del acto específico de habla. Fuera de eso, la expresión o sentencia sólo posee significado. Al separarla del acto concreto, la expresión no sólo pierde su referencia, sino también su intimación. El significado, no siendo una entidad psicológica, trasciende el acto que lo tiene por correlato. Esto lo convierte en una cuasi-cosa, que resulta independiente de su plenificación perceptiva[298]. Pero la percepción lo especifica y lo diferencia (su referente depende del contexto de enunciación). Primero se presenta como algo independiente de la percepción, y luego al acto perceptivo se le atribuye como esencia la esencia semántica de los actos (de habla), ésta determina su verdad y su transformación de opinión en ciencia (por el pasaje del tipo empírico a la idealidad pura). Los actos de habla tienen una referencia pero su objeto es un objeto intencional distinto del objeto dado en la plenificación perceptiva.

Más tarde, en *Ideas I*, la caracterización del acto de habla se desplaza hacia el acto perceptivo, el significado de la proposición pasa a depender del acto perceptivo, y a la vez el significado queda reinstalado en el contexto de la subjetividad que lo tiene por objeto, perdiendo su carácter *platónico*, sin que ello represente una ruptura. Más bien, según Donn Welton, se produce una prolongación del análisis eidético al ámbito perceptivo[299].

[298] *Idem*, pp. 54-55.

[299] Lo que ocurre en realidad, creemos nosotros, es que el significado se revela como objeto, como ocurre en la lectura de un enunciado, cuyo objetivo inicial es entender el significado, antes que buscar el referente, búsqueda que sí ocurre al elaborar el enunciado que el lector intenta luego descifrar, lo cual modifica en

Donn Welton hace un análisis detallado de la estructura de los enunciados, particularmente de la sintaxis (estructura interna) y de la semántica (sentidos y referencias) de los nombres (sujetos de la oración, incluyendo nombre propio, deícticos, descripciones definidas y descripciones indefinidas) y de las proposiciones, mostrando cómo, en los manuscritos que van de las *Investigaciones Lógicas* a *Ideas I* aparece la noción de objeto intencional como referente de proposiciones sin referente. Ese referente no podía ser el sentido como materia o modo de *dirigirse hacia* del acto de habla, y poco a poco va imponiéndose la X vacía como algo diferente del objeto real percibido.

El nombre presenta algo. Eso es claro en el caso de los deícticos como "éste". Ellos indican su objeto propio, su referente, al que se refieren por vía de su apuntar a él, y él es sólo el objeto de ese señalar. Aquí se introduce un desdoblamiento necesario en dos objetos enlazados con dos funciones del nombrar. O bien el nombre se refiere a un objeto real, o intenciona (*signifies*) un objeto intencional[300]. Si decimos "el asesino de Smith es insano", hablando de alguien que no sabemos quién es, además del significado de "el asesino de Smith" existe un objeto intencional, que es aquel ser indeterminado que asesinó a Smith, aun si nadie asesinó a Smith en el mundo real. Esta es la interpretación que da Donneland acerca del objeto intencional[301]. La interpretación de Kripke, en cambio, es la siguiente: una cosa es el referente efectivo del nombre, y otra el atribuido al mismo por el hablante. El hablante puede usar una expresión para referirse a alguien o algo que no es el referente semántico de esa expresión. Se trataría, pues, de una diferenciación entre objeto público, intersubjetivo, y objeto privado de los enunciados. Para Donn Welton el referente semántico mismo es el objeto intencional, que depende de la expresión, mientras que el referente para el hablante es el objeto percibido o real, caso en el cual interviene el componente deíctico (*éste*). Es decir, es el hablante quien a la expresión le atribuye una referencia más allá de su significado objetivo. Si hablo del "asesino de Smith", esta expresión tiene un referente, su objeto intencional. Si señalo a alguien como tal y no lo es, se trata del referente que yo le atribuyo, más allá del significado de las palabras. El objeto intencional, y no el objeto intencionado, sería el "significado y a la vez referente" del nombre propio, del que habla Husserl. Cabe aclarar que aquí objeto intencional lo es de una expresión en este caso, no de un acto de percepción, por ejemplo, cuyo objeto es considerado por Donn Welton como *objeto real*. Para Husserl ambos son objetos intencionales, solo que éste es "material" y aquél es "ideal".

realidad el enfoque de *Investigaciones Lógicas* de manera importante, pues el significado que era considerado noético, pasa a ser el noema de los actos expresivos.

[300] *Idem*, p. 66.

[301] *Idem*, p. 66.

Según Welton, Husserl sostiene que el nombre propio, en su uso normal, circunscribe un objeto real como su significado, porque no tiene en cuenta que al hacerse público adquiere un valor semántico que no se limita a un mero señalar (*pointing*) un objeto de percepción[302]. Sólo los nombres que poseen tal valor son considerados por Husserl luego de la reducción, pues la circunscripción y el señalamiento de un objeto por el hablante mediante el uso de un nombre presuponen la existencia del mundo. Una vez que el mundo es puesto entre paréntesis, los deícticos quedan fuera de consideración[303]. El acto de plenificación del sentido subsiste sólo si su objeto coincide con el referente semántico del nombre. Esto que señala Welton creemos que no es correcto. La determinación de un objeto por un nombre no implica que el objeto deba existir. Sería así si lo que queda después de la reducción fueran los puros significados y referentes semánticos (objetos intencionales de actos de habla) y no los objetos en tanto percibidos (objetos intencionales de actos de percepción). Que un deíctico deba por esencia tener un objeto real como referente no afecta el análisis husserliano en la medida en que "objeto real" sea una expresión definida en términos fenomenológicos. Poner entre paréntesis la existencia no es eliminarla sino redefinirla. Además, en *Ideas I* el sentido del acto de habla es su significado, que ya no es materia del acto sino su correlato, y los actos de percepción tienen su propio objeto intencional. Ya objeto de percepción y objeto real (en sentido metafísico) no coinciden[304], aunque coincidirán luego en la reconstrucción del objeto intencionado a partir del objeto intencional. El objeto real como tal (cosa en sí) queda fuera de consideración.

Según Welton, las descripciones definidas ("el presidente de EEUU", por ejemplo), tienen su componente deíctico ("el", que podría traducirse por "éste"). Este componente las vuelve complejas (tienen su objeto intencional como referente propio independientemente del referente que les atribuye el hablante). También el significado de estas descripciones es complejo. Hay significados con forma sustantiva y forma adjetiva. Tienen forma sustantiva cuando lo que intencionan (*signifies*) es independiente (un todo concreto o una parte de ese

[302] Esta es la idea defendida por Frege, y que Husserl no comparte, como señala Mohanty, según ya hemos visto.
[303] Notemos que Donn Welton asimila la concepción de Husserl a la interpretación fregeana para mostrar poco a poco las dificultades de esta concepción y la necesidad de abandonarla. Es lo mismo que hace Dreyfus, si bien éste no llega a estudiar el modo en que el propio Husserl, en el desarrollo de la fenomenología genética, superó esas dificultades que realmente ya había empezado a superar a partir de *Ideas I*. De todos modos, no todos los intérpretes coinciden en que la teoría de las expresiones esencialmente ocasionales obligue a abandonar el enfoque fregeano so pena de perder su sentido y su riqueza. Una versión alternativa de este tema en la línea de Frege la podemos encontrar en el artículo de Woodrof Smith "Husserl on Demonstrative Reference and Perception" (en Vv. Aa., *Husserl…& Conitive…*, *op. cit.*, pp. 193-213), donde se identifica la teoría de Husserl acerca de los demostrativos con la de Kaplan.
[304] Welton, *op. cit.*, p. 77.

todo), cuando junto a otros significados permiten separar el objeto de otros tipos de objetos y cuando permiten decidir en qué caso un individuo dado es uno de los objetos presentados por el significado. Todo proceso tético no reducido (fenomenológicamente) parte de la aprehensión de un objeto independiente, y por lo tanto requiere una presentación nominal previa a toda predicación posterior[305]. En las *Investigaciones* el objeto independiente es aquel que se presenta por sí mismo: más adelante Husserl considerará que debe ser abstraído de su fondo (*background*) excluyendo lo externo a él, algo imposible para los momentos no independientes (estas tesis aparecen en *Experiencia y Juicio*). Las unidades elementales de significado de *Lógica Formal y Trascendental* (otro texto de la última época) tienen una forma nuclear y un contenido nuclear (*core-stuff*). Por ejemplo, la sustantividad o la adjetividad de la expresión es su forma, mientras que su contenido es lo que permanece del significado en distintos usos o formas de una expresión (por ejemplo, "verde" como el color verde o como el color de algo, dos formas, el mismo contenido)[306].

Una formación nuclear (o unidad de significado) tiene forma adjetiva cuando lo que presenta es no independiente (lo referido sólo puede ser presentado en conexión con un objeto o parte, del que es un momento inseparable), permite separar el atributo del objeto de otros atributos y establece una regla para decidir si el objeto tiene o no el atributo presentado a través de ese significado. La adjetividad puede ser propiedad o relacionalidad: la primera especifica el horizonte interno y la segunda el horizonte externo del objeto[307].

Diferentes formaciones nucleares son diferentes modos de aprehender el objeto. Ni la sola forma de la expresión ni su contenido determinan la adjetividad o sustantividad. Ella es además independiente del uso que se le dé al significado ya establecido[308].

---

[305] *Idem*, p. 78.

[306] Husserl se refiere en este caso a lo que tienen en común distintos términos cuyo significado sufre una transformación al cambiar de función dentro de la proposición. Así, "verde" tiene distinto significado en "este árbol es verde", "este árbol verde", "el verde es un color" y "el ser verde es una diferencia del ser coloreado" *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2, op. cit.*, p. 458 (p. 325). En los tres casos hay un momento esencial (*Wesensmoment)* común, un núcleo idéntico (*identischen Kern*), a pesar de que se trata de distintas formas nucleares (*Kernformen*). Esa forma nuclear pertenece al contenido y determina la forma sintáctica del término. Hay leyes sintéticas a priori que determinan cómo los términos pueden unirse en proposiciones de acuerdo conque sean de tal o cuál forma nuclear, lo cual hace que no pueda constituirse una proposición con cualquier agregado de conceptos, pero eso no significa, contra la opinión de Welton, que el contexto no pueda generar cambios de significado en la medida en que ese contexto motiva al acto cuyo significado es lo que está aquí en cuestión.

[307] Husserl hace al pasar una mención acerca de la diferencia entre ser y tener en *Investigaciones lógicas*. *Cfr.* Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 631 (p. 50).

[308] Welton, *op. cit.*, p. 81.

Las descripciones definidas y las indefinidas pueden contener una formación nuclear sustantiva o la suma de una sustantiva y una adjetiva. El primer caso, "la perla" y "una perla" respectivamente. El segundo caso, "la perla blanca" y "una perla blanca".

La expresión, el signo, es un correlato del significado. Por otro lado, éste no se ve afectado por la percepción. Este hecho conduce a la reducción. El análisis de la referencia queda limitado al intencionar (*signify*) con su correlato, el objeto intencionado. En este caso, el carácter directo de la referencia del nombre propio como diferente del carácter indirecto de la referencia en descripciones definidas quedaría fuera de consideración. Nombre propio, descripción definida y descripción indefinida forman un *continuum*, sin límites estrictos, según restringen más o menos el ámbito demarcado por la formación nominal[309].

Luego de referirse al acto nominal, Donn Welton repasa la forma semántica y sintáctica de las proposiciones según Husserl, siguiendo los manuscritos ya citados. Husserl separaba estrictamente actos nominales y predicativos. Los actos proposicionales (predicativos) no nombran. Pero ambos actos tienen una materia parcialmente idéntica. En ambos casos el mismo estado de cosas es intencionado mediante los mismos términos, pero de forma diferente. Tal es el caso de "la perla blanca" y "la perla es blanca", que tienen el mismo contenido y la misma forma nuclear. La predicación, sin embargo, suma formas sintácticas (estructurales) a las semánticas (de significado y referencias). Esta apreciación cambia en uno de los manuscritos inéditos y en la segunda edición de *Investigaciones lógicas*, dónde, además de una comunidad de contenido, y un cumplimiento, por parte de las combinaciones sintácticas bien formadas, de la forma semántica (referencia a objetos o propiedades), debe haber una continuidad entre forma semántica y forma sintáctica. Las formas semánticas derivan, en cierto modo, de las sintácticas (estructura de la proposición). Husserl indica que un nombre resulta de la transformación de un juicio. Según Welton, ocurre que el objeto puede ser nombrado porque es intencionado por una proposición cuya sintaxis, en cierto modo, lo constituye. La función presentativa derivaría, pues, de la función predicativa[310]. A esto podríamos objetar que lo que Husserl parece intentar es fundar la sintaxis del lenguaje en una formalidad ontológica, la de que los objetos siempre se presentan antepredicativamente como una X portadora de determinaciones, lo cual parece más próximo a la sintaxis de la lógica formal que a la sintaxis del lenguaje natural[311]. Y si bien

[309] *Idem*, p. 89.
[310] *Idem,* p. 95.
[311] En este punto podrían aplicarse a la de Welton las mismas críticas que hemos dirigido a la obra de Smith y Mc Intyre. Debemos tener en cuenta que se traduce por proposición la palabra alemana *Satz*, que, según hemos visto, debería traducirse más bien por "posición" que por "proposición" (*sätzen* significa "poner").

podría decirse que la forma del acto tiene por correlato una cierta forma de presentarse el objeto, no podemos concluir de ahí que lo sintáctico (el orden de los signos) determine lo semántico (la manera en que esos signos adquieren un valor de verdad), sino que todos los actos (que no tienen por qué ser actos de habla) tienen por correlato cierta manera de aparecer el objeto, sin que la determinen. Recordemos que para Husserl el signo es un objeto que atravesamos en dirección a otro objeto. No hay una estructura sintáctica de los signos "en sí", más allá del modo en que los animamos para que refieran a otra cosa, a un objeto perceptivo, imaginario o ideal. Mi acto de lectura del signo tiene por correlato una segmentación del discurso que no es un en sí, y por lo tanto no puedo decir que la sintaxis determine la semántica. En todo caso, puedo decir que la forma del acto tiene por correlato una sintaxis que tiene por correlato, a su vez, una semántica. De lo contrario, estaríamos atribuyendo intencionalidad al signo, y no al acto, crítica que Drummond dirige a Føllesdal cuando éste hace del sentido mediador la fuente de una intencionalidad que según Husserl radica en la conciencia y no en los sentidos a los cuales apunta[312].

Husserl considera, según Welton, que la forma de las presentaciones nominales está regulada por la forma del sujeto lógico. La función del sujeto lógico es presentar o referirse al objeto, determinado luego por el predicado lógico. Las formas predicativas elementales, por su parte, son dos, la forma "es" y la forma "tiene" (*is-form and has-form*[313]). En el predicado lógico, las formaciones nucleares, sustantiva o adjetiva, no nombran un objeto o un atributo. La primera identifica el objeto, y la segunda lo caracteriza. Así, en la proposición "la piedra que cuelga alrededor de su cuello es una perla y es blanca", identifica la piedra como una perla (no la nombra, no la presenta), y caracteriza la piedra como blanca. Según dice en una nota, la identificación no indica pertenencia a un universal, pues universal es un adjetivo substantivado en una formación nominal, la inversión de la que habla Husserl en *Experiencia y juicio*, aquí se trata más bien de una idealidad singular, pues aun utilizando términos generales, fija su correspondencia a una sola cosa a partir del uso de "la" y de "su", que indican identidad de objeto, presencia de la X perceptiva en una expresión lingüística.

---

[312] Incluso el Husserl de *Investigaciones lógicas* es claro al respecto: "el concepto [*Begriff*] de *expresión* [*Ausdruck*]- o también la diferencia [*Unterschied*] entre las partes de expresión meramente sonoras [*lautlichen*] y […] las *partes sintácticas* [*syntaktischen Teilen*][…] –no puede ser fijado más que recurriendo a una diferencia entre las significaciones", que determinan que un término sea una parte independiente (categoremática [*kategorematische*]) o no-independiente (sincategoremática [*synkategorematische*]) de la proposición. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. log., 2, op. cit.*, p. 448 (p. 310). Las leyes que determinan si un término puede cumplir tal o cual papel dentro de la estructura de la proposición tienen que ver con la materialidad misma de los términos, con su carácter de sustantivos, adjetivos, relaciones, etc. *Cfr. idem*, pp. 454 (p. 319-320). La manera en que unos significados requieren de otros para formar juntos una unidad significativa como la proposición muestra que la sintaxis se funda en la semántica, y no a la inversa, como supone Welton.

[313] Welton, *op. cit.*, p. 96.

Un sustantivo que aparece en un predicado lógico puede ser modificado para nombrar un objeto "porque" identifica un objeto, y un adjetivo puede nombrar atributos "porque" aparece como predicado lógico y caracteriza un objeto. La semántica, interpreta Welton, tiene origen en la sintaxis, en la mera estructura de la proposición. No hay ningún papel de la percepción en el acto de habla (lo que sería consecuencia, en última instancia, de la admisión del monólogo interior como forma no referencial del lenguaje, y la epojé y el salto a los ejemplos imaginarios). Que la sintaxis sea determinante implicaría que el lenguaje es determinante de la percepción. Pero ya hemos indicado que esto supone que la sintaxis es una estructura que permanece como residuo de la reducción, cuando en realidad, como atributo de una expresión, es el correlato del acto que lee el signo como signo, neutralizando su referencia a un objeto. Y ya dijimos que para Husserl la estructura predicativa se constituye sobre la base de la percepción, y no a la inversa. Así como la matemática funciona para entender el mundo físico porque es una idealización de ese mundo, el lenguaje sirve para describir el mundo porque tiene su fundamento en ese mundo, y ese mundo es ante todo mundo percibido.

Antes de mostrar la conexión entre sintaxis y semántica con más detalle, Donn Welton vuelve sobre el tema del desarrollo del concepto de objeto intencional en la obra de Husserl. Muestra cómo en la primera edición de *Investigaciones lógicas* el objeto intencional es el objeto real o intencionado. Si el acto no es plenificado, la presentación queda encerrada en sí misma. La distinción entre objeto real e intencional es introducida en un escrito inédito de 1908. El objeto intencional aparece como presentado en y a través del significado (dirección del acto en virtud de su materia[314]). Al principio los actos aparecen cada uno con su propio objeto intencional (X), a través del cual refieren todos, sin embargo, a un mismo objeto real. Luego el objeto intencional es concebido como algo compartido por predicaciones entrelazadas, como su punto de unificación. Esto ocurre cuando se pasa del acto nominal como centro de atención a las proposiciones elementales. Cada acto nominal tiene su objeto intencional, que no coincide con otro, pero pueden compartir su referente. En cambio, dos proposiciones que hablan de lo mismo tienen el mismo objeto intencional. Este giro se completa, según Welton, en *Ideas I*. Sólo que no tiene en cuenta que la duplicidad de los objetos intencionales se conserva en este texto, pues en virtud de la correlación noético-noemática una modificación del acto afecta a su objeto. Por eso el significado deja de pensarse inmanente al acto. Pasa a ser el objeto intencional del acto, en el caso de los actos

[314] *Idem*, p. 94.

judicativos, y así el objeto intencional se duplica de nuevo (siempre que los actos sean distintos en su materia o su cualidad, y no sólo en su posición temporal). En la nota 25 Welton señala que es así, pero critica esta forma de concebir el objeto intencional, crítica que lo pone en la línea de Smith y Mc Intyre. Como el objeto intencional es un referente del acto de habla, un noema sólo se vuelve objeto intencional cuando se vuelve tema (objeto temático) para un acto de reflexión, según afirma Welton. El propio acto de habla no se dirige al significado, precisamente porque "a través de él" el acto tiene cierta dirección. Como el noema es la dirección del acto, no puede ser objeto de ese acto salvo en un proceso de reflexión. Sólo si fuera un objeto inmanente a la conciencia podría considerarse objeto intencional, pero en ese caso no habría trascender de la conciencia hacia el mundo[315]. Welton no puede ver que *Ideas I* escapa a la órbita del sistema de *Investigaciones lógicas*. Es verdad que el objeto intencional es un apuntar, pero es más que eso, es un mostrar, tiene cuerpo, sólo que se revela como insuficiente en un acto de reflexión, porque siempre muestra un presunto objeto, y nunca lo hace adecuadamente. Pero a su vez ese objeto se revela como un ideal, lo que el noema tiende a ser sin serlo nunca. En esto debemos darle la razón a Gurwitsch. La reflexión no revela un mediador, como pretenden Welton y Føllesdal, sino que revela un extravío de la conciencia, que confunde lo real con lo ideal, que atribuye a lo que aparece aquello que le revela la aparición, mientras una decepción (*Enttäuschung*) no la convierta en apariencia.

En cuanto a mantener la X como objeto intencional, lleva según Welton el peligro de caer en la teoría de los dos mundos, pues el objeto intencional es interno al dominio de la subjetividad (esto es un error, pues es trascendente a la conciencia aunque dependiente de ella). Es considerado como un individuo o estado de cosas al que corresponde en la plenificación un individuo o estado de cosas real. Considera que no hay objetos puramente intencionales, sino que llamamos así a objetos de la percepción interna (imágenes, sueños, etc.). Welton invierte los términos de la consideración: no habría noemata que constituyen a lo largo de un proceso el dominio interno y el externo, sino que estos serían determinantes del objeto intencional de que se trate. Sería aceptable, continúa Welton, diferenciar entre el objeto percibido, deseado o juzgado, y lo que es percibido, deseado y juzgado del objeto, exista el objeto o no. Pero sólo lo sería como distinción entre el referente semántico de los actos nominales (objeto intencional) y el objeto existente dado a través de actos de percepción (objeto real). No acepta distinguir, en los actos perceptivos mismos, entre objeto

[315] *Idem*, pp. 101-102.

intencional y objeto real. Como la apariencia lo es de un objeto, el objeto intencional y el real tendrían ambos una relación aspecto-objeto, siendo uno el contenido de actos plenificados sensorialmente, y el otro de actos no plenificados[316]. Esto no es así, pues el aspecto es lo intencional, y el sistema de aspectos, como indica Gurwitsch, mientras es coherente, es lo que llamamos el objeto real. Sólo así se evita caer en la distinción fenomenal-noumenal y a la vez aceptar una realidad cuyo sentido para el sujeto (cuándo algo es real para alguien) no ha sido definido. Para Donn Welton, ver objetos que no existen es ver otra clase de objetos, los ilusorios. Creemos que no es así, ellos pretendían ser reales, su sentido ha cambiado.

Otra opción que él admite para distinguir entre objeto real e intencional es la que Husserl acepta, pero reformulada en términos predicativos. Uno intenciona un objeto que anticipa en su percepción ulterior. Uno apunta a una X (*look for x*) a la que toma como cierta cosa y habla de sus aspectos, de modo que el objeto es generado mediante una estructura de anticipaciones en una línea determinada por componentes semánticos. El objeto perceptivo puede plenificar o no esas intenciones. Si no las plenifica, permanece algo, el referente semántico. Cuando el acto no se plenifica perceptivamente, tiene un objeto no perceptivo propio, pero no por eso es un objeto intencional sin objeto real. No acepta Welton hablar de un objeto intencional "a través del cual" el acto apunta a un objeto real. Føllesdal sí objetiva el sentido, y en este punto se apartan. Sin embargo, Welton se aparta de Husserl al considerar que el objeto de percepción es presentado como algo existente y monolítico en la fenomenología estática (lo cual no nos parece correcto), y la plenificación es considerada como aparición de objeto al margen del contenido sensible (*hyle*). La X no es, según Welton, por su parte, un núcleo del noema perceptivo, sino un sujeto lógico, el sustrato de los actos predicativos. Es el objeto de la predicación, del que las cosas del mundo se vuelven instancias o ejemplos, quedando subordinadas así a la proposición. Esto es lo que logra, para Welton, la reducción trascendental: hacer del mundo real uno de los varios mundos posibles. La confunde así, como ocurre también en la obra de otros intérpretes, con la reducción eidética, que puede realizarse dentro de un contexto realista, como ocurrió en la obra de Husserl y en la de varios discípulos suyos de la primera hora. La X pasa al plano del lenguaje y el objeto intencional es identificado con el objeto plenificado, eliminando la teoría de los dos mundos, que en realidad en la obra de Husserl nunca aparece. Convierte al objeto intencional en lo denotado por la predicación, distinto de su significado, que es la materia

[316] *Idem*, p. 104.

del acto predicativo, diciendo que no es un componente del noema, y que no incluye la sustancia y sus propiedades, que corresponden a la esfera de los objetos reales. El objeto es *sustrato* o, si se le suman sus predicados, un individuo. La X es intencionada (*signifyed*) por el sujeto lógico, y a ella se suman los predicados. A este objeto intencional se restringiría la fenomenología luego de la reducción, pero coincidiendo en todo con el objeto real del que parte la reducción.

La forma nuclear nominal es representada por la partícula "*the*", el sustrato, la formación nuclear sustantiva por "un S", la adjetiva por "A" y la relacional por "R". Las proposiciones elementales tendrán la forma sujeto más predicado (LS+LP), donde el predicado puede ser de la forma "es-P" (término predicativo) o "tiene-O" (término objetal). La combinación de LS y LP es asimétrica (de ahí el rechazo de Husserl a la formalización), no son intercambiables. En el caso "LS es P" el sujeto denota, el predicado caracteriza lo denotado. No lo nombra. Después de atribuir al sujeto la función de nombrar Welton muestra que los distintos nombres derivan de distintos tipos de proposiciones, aunque su demostración, tendiente a concluir que la sintaxis de la proposición es anterior a la semántica y la determina, es algo circular. No detallaremos su reconstrucción. Sí es interesante que niegue que la unidad entre LS y LP sea una síntesis, basado en que decir "esto es rojo" no es lo mismo que decir "esto tiene rojez", como sería de esperar desde el punto de vista de Gurwitsch si concebimos los predicados como aspectos del objeto. Para Welton hay algo que determino mediante sus predicados, pero éstos no nombran "partes" dependientes o independientes del objeto. En "LS es P", "P" está tomado en su significado, no en su denotación. Es el modo de apuntar al objeto. En cambio, si decimos "LS tiene O", "O" está tomado en su denotado, nombra partes del todo nombrado por LS.

Volviendo sobre *Ideas I*, Welton entiende esta obra como refinamiento del análisis emprendido en *Investigaciones lógicas.* Considera que el significado se vuelve en ella un "componente" del acto, el cual "mienta" (*signifyes*) un objeto intencional, aun si éste no es plenificado. El significado es el modo en que el objeto intencional es mentado, o el modo de sus determinaciones. El significado no es afectado (*sic*) por la plenificación. Cuando el significado es plenificado, *en* él nos encontramos con los objetos reales. No sólo es el modo de intencionar el objeto, sino el modo en que se hace presente (su modo de darse)[317]. Tener conciencia de algo y aquello de que se tiene conciencia están en permanente relación. Lo primero, el tener conciencia, es el acto o vivencia intencional. La vivencia incluye todo lo

[317] *Idem*, p. 122

que integra la corriente de la conciencia, es decir, también los datos sensoriales (*sense-data*), de los que no puede dar cuenta, así como de los actos, más que con un análisis genético, pues la fenomenología estática estaría guiada por el análisis del significado lógico exclusivamente (ni el acto que lo genera ni su objeto es lo más importante para ella). No queda claro cómo se deriva de ese análisis la correlación entre *cogitatio* y *cogitatum*.

La noesis es definida por Welton como el acto considerado en tanto complejo de operaciones y síntesis mentales, o sea, la cualidad o tesis del acto, su fuerza ilocucionaria en términos de actos de habla. El noema, por su parte, es el significado lógico del acto, como formación nominal (síntesis de múltiples predicados), derivada de múltiples proposiciones transformadas. Además del significado lógico, el noema contiene un reflejo de la cualidad tética, un cierto "carácter tético", que, como señalan Smith y Mc Intyre, es también expresable, y puede tomarse como un significado lógico. Pero hay un elemento en principio no expresable en el noema *concreto*, que tiene que ver con una modificación derivada de los contenidos sensibles, y que sólo el análisis genético permite considerar.

Seguir sosteniendo el significado como componente del acto vicia consideraciones ulteriores de Welton sobre el significado de las proposiciones, entendido como "estado de cosas". En realidad éste último sería una substantivación del significado de la proposición, como objeto de una proposición que hable de él, y no un objeto él mismo, como significado de la proposición. El estado de cosas sería el referente semántico de la proposición, referido a través de su significado, pero lo real, constituido por un proceso de síntesis pasiva, sería el "complejo relacional" (*affairs-complex*) cuyo estudio reserva Welton para más adelante. Este complejo fue analizado por Mohanty[318], quien lo explica en terminología husserliana. El estado de cosas es el objeto intencional del acto de juzgar, por ejemplo "el estar el gato sobre la mesa" o "el ser A mayor que B", mientras que el complejo relacional (lo que Husserl llama *Sachlage* frente al estado de cosas o *Sachverhalt*) es el hecho al que se refiere el juicio. Es el mismo para "el ser A mayor que B" que para "el ser B menor que A", siendo ambos distintos estados de cosas. El hecho hace verdaderos ambos estados de cosas al mismo tiempo.

El análisis que hace Welton de la reducción con su puesta entre paréntesis de la existencia del objeto, entendida como supresión de la manera metafísica (prejuiciosa) de concebir lo real y la reducción de lo "en sí" a lo "en sí para nosotros", el significado que lo real tiene para el sujeto más allá de psicologismos y objetivismos, superando la separación

[318] *Idem*, p. 131.

tradicional entre los mundos real y mental, es para nosotros correcto[319]. ¿Cómo derivar evidencia a partir del para-mí? Según Welton es posible si el para-mí no se concibe como una esfera cerrada. La "interdependencia entre conciencia y mundo no implica identidad entre los dos". La verdad como correspondencia implica una relación entre dos niveles de la experiencia intencional, el signitivo (*signitive*) y el perceptivo. No se trata de una unión mágica entre sentencias significativas y cosas, sino una coincidencia entre el significado intencionado en y a través del acto de habla y lo que es dado en y a través de los actos de percepción, confirmación de proposiciones (*statements*) a través de la percepción. Para comprender cómo ocurre esto, Welton analiza la plenificación. Para que se dé la verdad debe haber correspondencia entre el significado del acto de habla y el del objeto dado en la percepción. Es decir, por ejemplo, para "la casa verde", cuando en el acto de percepción el objeto está presente *como* una casa y *como* verde, es decir, cuando la casa tiene las cualidades de casa y verde. Esto produce la plenificación, pero no la plenitud, que para los objetos de percepción es imposible. Ésta implicaría una correspondencia entre las perspectivas múltiples que tenemos del objeto y el objeto presente a través de ellas (como vemos, la plenificación es reducida por Welton a plenificación de significados lingüísticos por sentidos perceptivos, no a la de sentidos por materiales *hyléticos* organizados por síntesis pasivas, pero debido a que estamos aquí todavía en el ámbito de la fenomenología estática). La primera correspondencia se da entre significado y sentido (o significado perceptivo). Como no se pueden tener todas las perspectivas para un objeto de la percepción externa, sólo puede hablarse de grados de plenitud. Pero esto implica que el contenido intuitivo, que plenifica el significado (lógico), no se adecua al *objeto mismo*, y por lo tanto objeto y contenido intuitivo no son la misma cosa. De no ser así, bastaría con el contenido intuitivo, pues no puede haber objeto intuitivo que no se intuya. La diferencia entre lo dado y el horizonte interno es lo que Husserl llamaba el carácter inadecuado de toda percepción.

Para Welton hay un rango de plenificación que depende del nombre del cual se trate (nombre propio, descripción definida, etc.). No acepta que todos los aspectos de una expresión se corresponden con ítems dados en la percepción. Suponerlo, dice, sería recaer en el realismo. Mientras que el nombre propio refiere directamente, la descripción definida está constituida por segmentos de significados plenificados por *sentidos* del objeto de la percepción, también *segmentos* no definidos aquí, y cuya relación plenifica a su vez el todo del significado. Pero como sentido, no es el objeto sino el individuo lo que plenifica, el

[319] *Idem*, pp 135-138.

referente semántico de la expresión, que fija su significado. Un objeto intencional que contribuye a la plenificación. Esto parece indicar que la articulación proposicional introduce novedad frente a la articulación de la percepción. No hay realismo porque la forma en que se ordenan los sentidos perceptivos no coincide siempre con la segmentación sintáctica de las proposiciones.

En el caso de la predicación, hay que distinguir entre la expresión (*sentence*) y lo afirmado por ella. Sólo de esto último puede decirse que es verdadero o falso. Y lo afirmado es el estado de cosas. Los segmentos semánticos de la oración son plenificados por los *sentidos* del objeto percibido, pero por sí solos éstos no plenifican la afirmación. Sólo el objeto en su "estructura categorial", dada en la "percepción categorial" puede plenificarlo (es decir, el complejo de relaciones o *affairs-complex*). La percepción categorial es la tematización guiada por la estructura sintáctica de la oración, porque esta estructura puede aislarse perceptualmente en el mundo real[320]. La expresión nominal, en cambio, tiene una forma semántica y su plenificación se da por una síntesis de similitud y contraste que diferencia figura y fondo. Hay grados de plenitud que dependen de varios factores (iluminación, distancia al objeto, etc.) y que determinan el nivel de evidencia en que se apoyan las aserciones. Donn Welton está indicando que el lenguaje dibuja sobre lo percibido un recorte, el estado de cosas, que lo hace verdadero o falso, es decir, la proposición segmenta lo percibido de una manera tal que permite que esto percibido la verifique o no, algo que la mera percepción sería incapaz de hacer. Así entiende el sentido de la intuición categorial de las *Investigaciones lógicas*[321].

Aclarando un poco la cuestión del *sentido* perceptivo, Welton dice que sólo en sus términos el contenido presentacional puede ser presente para nosotros. Nuevos actos de percepción descubren nuevas determinaciones (sentidos) del objeto que pueden cancelar las anteriores, de modo que la evidencia perceptiva es corregible[322]. Los objetos de imaginación no se adquieren progresivamente. En la percepción, en cambio, lo dado apunta protencionalmente a lo no-dado del objeto. Hay una oposición entre lo dado ahora y lo dado

[320] *Idem*, p. 144.
[321] Vemos que para Welton la dimensión semántica del lenguaje (incluyendo al sentido perceptivo concebido de una manera logística) es el resultado de la relación dialéctica entre la sintaxis del lenguaje y la organización pasiva del material hylético. La necesidad de explicar por qué ese material se deja dar una determinada segmentación por parte del lenguaje sería el motivo que llevó a Husserl a desarrollar su fenomenología genética, que Welton entiende en términos de esquemas de acción basado en la alusión del filósofo a las cinestesias. De este modo, el papel que Husserl asigna a la percepción misma en la constitución de los sentidos de los que el lenguaje obtiene los significados para las palabras queda fuera de consideración. La percepción es el resultado de la interacción entre sensación y lenguaje.
[322] *Idem*, p. 146.

en protención. El que imagina no puede engañarse sobre sus imaginaciones, sólo puede engañar a otros. El objeto de percepción no es algo que tengo, en cambio, sino algo que percibo y comparto con otros. Nuestra percepción se da por perspectivas y nunca es adecuada. Por eso la evidencia perceptivo es corregible. Nuevas perspectivas pueden obligar a reorganizar las anteriores y producir transformaciones del sentido del objeto, sentido que es poseído por él en conexión con los sentidos constitutivos de cada aparición del objeto. Sus supuestas cualidades pueden verse afectadas. También su sentido está relacionado con el sentido de otros objetos en el contexto perceptivo y un cambio en ellos puede afectarlo. Como horizonte interno y externo son ilimitados, la percepción permanece corregible siempre. Pero qué sea este "sentido" y cuál es su relación con el "significado" y el "objeto real" no lo dice Welton aquí.

Entre el enunciado (*statement*) y el complejo relacional (*affaire-complex*) hay una correspondencia. Uno se "corresponde-con" el otro, lo que implica que hay cierto isomorfismo o congruencia entre ellos, como entre la llave y la cerradura. En la plenificación ambos integran una nueva unidad. No se trata de una "correspondencia-a" (*correspond-to*) convencional, como la que hay entre número y habitación. Qué sea este complejo relacional, como objeto en el mundo pero dado de otra manera que los individuos, manera no generada por la sentencia o el enunciado, es algo que queda por analizar, esencial para mantener una teoría correspondentista de la verdad[323]. Después de descartar objeciones a esta teoría, Welton pasa del conocimiento empírico al conocimiento de las esencias, analizando sus relaciones.

¿Cómo el conocimiento de esencias puede fundarse en el empírico si éste es descriptivo, observacional, inductivo, contextual y corregible y el otro es no descriptivo, deductivo, nomológico (según leyes) y regulativo? A esto trata de responder el análisis del proceso de ideación, si bien sin explicar el carácter ontológico de estas entidades, que se abstraen a partir de las propiedades del objeto percibido y de las que éste pasa a constituir un *ejemplo*. Para Welton hay dos vías para concebir la abstracción eidética, según se considere como punto de partida el objeto de percepción o el significado del acto. En general consiste en "delinear conceptos sobre la base de un nivel subyacente y su substanciación en términos de su ilustración por ítems del nivel subyacente y por relación con otros ítems de ese nivel"[324]. En el caso de los conceptos empíricos es una conceptualización de los *sentidos* de los objetos (identidad en la diferencia). Se toma el *qué* (qué noemático, diría Husserl)

[323] *Idem*, p. 151.
[324] *Idem*, p. 152.

dado en la percepción de un objeto u objetos y se transforma en un concepto ejemplificado por esos objetos. La otra vía de ideación, propuesta por Welton, es dar nombre al "significado en uso y tomar los ítems en términos de los que éste es determinado por sus ilustraciones o ejemplificaciones. El concepto es tematizado e interpretado como especie real". Así, las especies derivarían no de los objetos de percepción, como piensa Husserl, sino de los actos de habla, pero, eso sí, cuando una percepción los plenifica. Se refiere aquí a los significados de descripciones definidas y declaraciones, que tienen por referentes objetos y hechos a través de esos significados. En éste último caso se trataría de una abstracción categorial que nos da las *formas* en términos de las cuales los conceptos empíricos se relacionan. En cuanto a los conceptos empíricos, "verde" es el mismo concepto usado en la descripción "la casa verde", pero ahora como nombre y relacionado con todo objeto que lo ejemplifica. Así es posible referirse al "verde" solo, con forma sustantiva, y de ahí que Husserl lo considere objeto de intuición, aunque categorial. El significado, que es lo que importaba de "verde" cuando decíamos "la casa es verde", modo en que la predicación se dirige a la casa, se convierte en un objeto para un acto de intuición. El significado queda entonces del lado noético, como cualidad del acto, y no se muestra su correlato en el lado noemático, unilateralizando la cuestión de una manera inversa a la de Gurwitsch. Del mundo como-si de la fantasía Welton no hace ninguna mención. Vemos que hay una red lingüística determinante de modos de mirar que son tematizadas en esta abstracción, en vez de tratarse de aspectos del objeto, tematizados luego, como pensaba Husserl.

Para Welton también hay intuición categorial de la relación entre especies. Dos de ellas, referidas a todos y partes empíricos, son "ser" y "tener". Derivan de hechos (complejos relacionales), no de cosas. Las especies empíricas que se relacionan con "ser", son como un todo con otro todo, o un todo con un momento dependiente, si se relacionan por "tener", son como un todo con una parte independiente o una parte independiente con otra parte independiente. Cada región ontológica (cosas materiales, personas, etc.) consiste en jerarquías de esencias interrelacionadas que dibujan (*map*) la esencia de las cosas en una región determinada y están reguladas por esencias de esencias, leyes formales de tipo ontológico (matemáticas) si pensamos en la jerarquía de esencias de cosas, y si en la jerarquía de conceptos, por leyes de lógica formal. Las leyes tienen cánones de validez basados en la coherencia, no en la estructura del mundo real (*sic*).

Las esencias de las cosas reales son morfológicas, sin líneas de demarcación definidas entre una y otra[325], a diferencia de las esencias de esencias, como unidad, pluralidad, concepto, inclusión, etc.

Fenomenología genética

Welton considera que hay condiciones que hacen posible formular una fenomenología logística como la recién esbozada, pero de las cuales ésta no da cuenta. De ahí la necesidad de pasar a otro tipo de fenomenología, la genética. *Ideas I* analiza el *sentido* del objeto de percepción bajo la influencia del significado lógico de las *Investigaciones lógicas*. Esa influencia se debe a que los sentidos del objeto son identificados con el noema (significado, para Welton, y por lo tanto materia del acto) extendiendo a aquéllos las propiedades de éste, dentro de un enfoque kantiano que diferencia lo en sí de las apariencias a través de y en las que aquél se da. Lo primero es correcto hasta cierto punto: así como el significado lógico es descripto como "aespacial, atemporal, ideal", el sentido perceptivo del objeto es descripto como "aespacial, atemporal e irreal". La cuestión es cómo las apariencias, entendidas como "noemata concretos", pueden ser a la vez sentido ideal y contenido sensible o *hyle* mental, y que esa integración de lo mental y lo ideal sea lo que da sentido a los objetos perceptivos concretos (*full concrete noema*).

Por otro lado, como las formaciones nucleares son entidades ideales no se ven afectadas por la plenificación. Pero el carácter tético del acto depende de la plenificación, y en virtud de la correlación noético-noemática también el noema, como significado, debe verse afectado. Para que haya percepción no basta "interpretar el objeto perceptivo como siendo rojo", debe darse "el hecho de que vemos un objeto rojo". El individuo, referente de la proposición, se constituye antes de toda predicación, y su constitución sólo puede analizarse recurriendo a la fenomenología genética.

Otra limitación se debe, a criterio de Welton, a que la reducción, al hacerse desde el punto de vista del significado lógico, modifica su objeto, convirtiéndolo en "un sustrato que instancia predicados"[326].

La reducción excluiría una serie de aspectos concretos, al desconectar (*bracketing*) la existencia del objeto, tales como la relación indexical entre signo y objeto, y de ahí la

[325] *Idem*, p. 156.
[326] *Idem*, p. 162.

relación deíctica entre acto (de habla) y objeto como referente. Toda referencia se limita al significado lógico como componente del acto de habla. Queda un operador ("el…") cuyo significado es que el acto se refiere a uno y solo un objeto. Para que el referente semántico y el del hablante sean uno, debe combinarse el "el…" con la función deíctica. Sin el deíctico puede no haber ningún objeto o pueden haber varios que califiquen como referentes semánticos de una formación nominal. Aquí creemos que Welton comete una petición de principio que viene arrastrando desde el inicio de la obra, pues entiende que la puesta entre paréntesis del mundo lo anula y descarta toda referencia a objetos singulares, cuando lo que revela es la idealidad de lo real, pero idealidad entendida no como universalidad, sino como inagotabilidad de la dación de lo singular, que se considera sólo en tanto dado a la conciencia. Y si bien el estudio se refiere a las características esenciales de la conciencia, es esencial a cada acto el tener un solo objeto, perceptivo o no, que puede mantenerse idéntico a lo largo de sus sucesivas apariciones.

Para Welton el objeto de percepción puede plenificar sólo como referente semántico, como lo intencionado (*signifyes*) por el sujeto lógico de una proposición, como sustrato de predicados. Se convierte, pues, en el "objeto primitivo demandado por la lógica pura"[327], es idealizado. Pero el referente escapa al acto, pues éste lo intenciona siempre de un modo incompleto (inadecuado). El paralelismo entre objeto intencional y objeto percibido y la congruencia en la plenificación no son totales. La fenomenología genética es para Welton una nueva fenomenología, necesaria para resolver el problema de la individuación de los sentidos de un mismo objeto de percepción. No creemos que sea así. Esa posición la ocupa la X vacía, y además el objeto no tiene por qué ser señalable en el espacio real, que además ya ha sido reducido, y hay que tener en cuenta que la reducción no anula el mundo, sólo suspende la tesis de su realidad para establecer el sentido de esa realidad. Se equivoca Welton al considerar que el referente debe estudiarse no como noema, lo que llevaría al fenomenalismo, sino como objeto trascendente[328].

También debe darse cuenta, según Welton, de los grados de claridad en que aparece el objeto, interpretados en *Ideas I* como resultado de los momentos hyléticos de la vivencia (*Erlebnis*) y que conciernen al noema plenamente concreto (*full concrete noema*). Es un aspecto del objeto que no puede reducirse al color en especie, pues escapa a la esfera del significado lógico y se resiste a la claridad demandada por éste. Establece una esfera de pasividad presupuesta y a la vez excluida por el análisis estático.

[327] *Idem*, p. 163.
[328] *Idem*, p. 170.

Welton señala que la fenomenología estática tiene en consideración la sucesión temporal, una pluralidad de momentos en la que se constituyen significados o sentidos lógicos sobre la base de otros que luego permanecen latentes, en sucesivas capas, pero sin que se establezca la transición de un momento a otro. Tiene en cuenta una historia del sentido, la forma en que una aprehensión presupone aprehensiones previas, pero se basa en síntesis lógicas que se limitan, como indica un manuscrito de 1912 corregido en 1920[329], a considerar por separado y analizar lo que una síntesis previa ha creado inconscientemente. La aparición y sus componentes, en el análisis sincrónico (tanto estático como dinámico, opuesto aquí a "genético") se consideran dados, y se analizan según su esencia. La percepción como síntesis que "produce" sentidos es estudiada solo por la fenomenología genética. "El análisis genético parte de los objetos de percepción no para caracterizarlos como instancias [de significados lógicos] sino más bien interrogar su estructura perceptiva"[330]. Habría un noema perceptivo distinto del noema como significado lógico de los actos de habla, descriptible tal como se nos da en la percepción, independientemente del significado lógico[331]. Aquí Welton parece apuntar a los dos sentidos del noema perceptivo: El sentido pleno, y el fantasma a través del cual se presenta. En este punto se opone a Hubert Dreyfus, para él un defensor de la postura fregeana, aclarando en nota que no lo hace como "defensor de Gurwitsch. Nosotros coincidimos totalmente en que la caracterización de Gurwitsch del noema perceptivo en términos usados por Husserl para describir los significados lógicos lo lleva al campo del fenomenalismo"[332]. En realidad lo que hace Dreyfus es desarrollar la posición de Gurwitsch en un intento de conciliación con la postura de Føllesdal. Sólo que para Husserl las "apariencias" no son sentidos intuitivos, y la plenificación se da por coincidencia entre el sentido interpretativo (significado) y aquéllas. En realidad lo que Welton le critica a Dreyfus es su abandono de Husserl, su idea de que Husserl no pudo dar cuenta de la relación entre el significado y el sentido intuitivo, lo que lo lleva a optar por una posición al estilo de Gurwitsch, aunque matizada. Para Welton el problema de la plenificación es resuelto por la fenomenología genética, algo que es reconocido por el propio Dreyfus en una nota dentro de uno de sus artículos.

Al principio Husserl identificaba significado lógico y sentido perceptivo, pero los va diferenciando progresivamente a medida que se aleja del análisis de los actos en dirección a un análisis noemático. En *Investigaciones lógicas* Husserl entiende "la plenificación

[329] *Idem*, p. 174.
[330] *Idem*, p. 179.
[331] *Idem*, p. 180.
[332] *Idem*, p. 180, nota 31.

perceptiva como una modificación noética del acto de significación, y entonces, su constituyente de sentido se deriva del último"[333].

Husserl distingue, sí, entre la manera en que el objeto es intencionado (por el acto de significación, o acto de habla, aunque en realidad es Welton quien los identifica) y la manera en que el objeto es dado (percibido). En la plenificación ambos coinciden, Husserl dice "coinciden en su contenido". Welton señala que en el significado perceptivo, el contenido es un contenido sensorial, cuyas partes o momentos son apariciones (*adumbrations*) de las partes y momentos del objeto perceptivo. En cambio, la intención del signo refiere al objeto de un modo distinto a como los perfiles o escorzos (*profiles*) se relacionan con él. En un caso hay una relación convencional, en el otro no. Tampoco son iguales las formas en que aprehenden el objeto. Lo constituyen de modo diferente. Sin embargo, para Husserl una cosa son las sucesiones de signos y su articulación, con una relación convencional con el objeto, y otra los actos proposicionales. El significado lógico, como se vio antes, no necesita signo que lo exprese. Un acto de habla puede ser tan silencioso como un acto de percepción.

Welton ve un indicio de separación entre significado perceptivo y significado lógico en la introducción de las intenciones vacías que remiten de lo dado a lo no-dado del objeto, el modo en que la totalidad del objeto se hace presente en el escorzo (*profile*) que plenifica el significado del acto de habla que remite a ese objeto como su referente. El objeto de percepción mismo presenta intenciones, plenificaciones y decepciones. Esa presencia de todo el objeto en sus apariciones es precisamente lo que Gurwitsch remarca, aunque intentando reducir el propio significado lógico al significado perceptivo, amen de otras diferencias con Welton que no detallaremos ahora.

Welton es consciente de que *Ideas I* es una teoría del noema, del que los significados lógico y perceptivo son sólo ejemplos, pero considera que el último Husserl acentúa claramente la diferencia entre sentido y significado. En *Ideas I*, el cambio que el dato hylético produce en el sentido perceptivo también obliga a distinguirlo del significado lógico, aunque no se comprende, según Welton, cómo los mudos datos pueden modificar esa entidad ideal que es el sentido. Sin embargo, puede hablarse aquí de sustitución: la hyle obliga a nuevas aprehensiones interpretativas que tienen por contrapartida nuevos sentidos, en la misma medida en que el fuera de foco obliga al ojo a hacer un esfuerzo por enfocar de nuevo la imagen. Podríamos también hablar de una acción a distancia, o apelar a que la

[333] *Idem*, p. 185.

fenomenología no necesita, después de todo, dar explicaciones, pues su finalidad es describir.

Según Welton, para la fenomenología genética hay una constitución del sentido a partir del material hylético, pues es el sentido de ese material, y también hay una relación dialéctica entre sentido y material a lo largo de un proceso. Ya no se trata de que el acto de sentido a un material convirtiéndolo en aparición de un objeto, como en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, sino que los propios datos hyléticos se organizan en un escorzo que remite a otros como resultado de un proceso de síntesis pasiva que debe analizarse. Se trata de lo que Roberto Walton llama "constitución desde abajo". El esquema aprehensión-*hyle*-sentido, basado en una diferenciación entre un contenido muerto y una forma derivada de su animación es reemplazado por un análisis que da cuenta de la estructura interna del escorzo previa a toda aprehensión activa y a toda constitución de sentido. Pero, podríamos objetar nosotros, eso no implica que la percepción se reduzca a síntesis pasiva. Sin una aprehensión, las protoobjetividades generadas en el campo perceptivo inmanente no se vuelven para nosotros apariciones de un objeto trascendente.

La síntesis prototemporal que constituye los complejos sensoriales sobre la base de retenciones y protenciones, intencionalidades que no resultan de un acto animador, y el pasaje del dato hylético al lado noemático de la correlación en virtud de la construcción cinestésica del protoespacio y de la asociación por similitud y contraste hacen más complejo indudablemente el esquema de *Ideas I* pero sin descartarlo, complementándolo. Aunque Welton lo admite, tiende a diluir, en esta parte de su trabajo, al papel activo del yo, como tendía a exagerarlo al describir las ideas de la fenomenología estática. Tampoco el carácter noemático del dato hylético es correcto. Gurwitsch exageraba al mantener la correlación noético-noemática, pero reducida sólo a actos por un lado, a noemata por el otro. Gurwitsch no tiene en cuenta las síntesis pasivas. Plantea una instancia intermedia entre dato hylético y objeto, pero no analiza su constitución, ni el modo de su conversión interpretativa en una aparición de objeto. Para Husserl hay una síntesis de identificación entre la retención y el ahora, sobre la cual se constituye un sentido, que a su vez guía protencionalmente las plenificaciones ulteriores. Las fronteras entre lo inmanente y lo trascendente se diluyen, pero no a favor de lo trascendente, pues lo inmanente tiene el peso de abrir la pared de la sensación a la trascendencia del sentido, abultarla hasta darle espesores casi tridimensionales. Esas plenificaciones a su vez influyen retroactivamente sobre el sentido, de modo tal que se constituye un horizonte de posibles modos de darse que tiene una estructura típica. Aquél sentido, propio de la percepción, se determina como diferencia entre lo dado y lo no-dado

en la percepción. Tal sentido no es, pues, materia de un acto, sino que es correlato de la conciencia que tenemos de aquello que se autoconstituye frente a la conciencia (en ella), campo para la aprehensión interpretativa, sobre la cual se constituye, a su vez, el correlato del acto judicativo. En su escrito inédito acerca de la historia de la geometría, Husserl muestra que además de la historia del sentido y la genética del sentido hay una inserción de las ideas en la historia, una constitución histórica del lenguaje y el significado, lo que implica que no es posible dejar al significado lógico dentro de sus propios límites y suponer que el giro genético solo fundó la idea de noema perceptivo. Noema perceptivo y judicativo ya estaban diferenciados y correlacionados en *Ideas I*, y ambos son analizados de nuevo en el enfoque genético, porque no dejan de ser los correlatos trascendentes de los actos y del contenido sensible de los mismos. El sentido es un protosignificado del mismo modo que la organización gestáltica del contenido sensible es un protosentido. Y el sentido es tan fijo como el significado, solo que se suplanta un sentido por otro a lo largo del curso perceptivo más rápidamente que al juzgar tales sentidos. Todo esto lleva a Welton a aceptar que no hay separación estricta entre ellos, sino una relación dialéctica, basado en el escrito "El origen de la geometría". Pero pierde de vista la asimetría de la relación, en cuanto a la fundamentación de lo superior en lo inferior, del significado en el sentido.

Welton recurre luego a Piaget para completar a Husserl, lo que lo conduce por un camino similar al de la interpretación gestáltica hecha por Gurwitsch. Utiliza conceptos derivados de experimentos y análisis del comportamiento infantil en un contexto lleno de prejuicios explicativos. Es verdad que Husserl pudo haber pasado por alto algunos estratos de la experiencia, algo perfectamente posible cuando se describe. Son indudables, además, ciertos paralelismos entre el estudio genético piagetiano y el de la fenomenología genética. Para Piaget, igual que para Husserl, los significados ideales se fundan sobre sentidos perceptivos, previo pasaje por las tipicidades reflejadas en el lenguaje y por las variaciones de la imaginación. Pero los análisis de Piaget no son descriptivos. Entender la síntesis pasiva en términos genéticos piagetianos es operar al revés, basando lo fundante en lo fundado. Welton se muestra por momentos demasiado realista[334]. Acentúa los aspectos pasivos, en los que el ego no interviene, los aspectos de la constitución que, siguiendo a Kant, Husserl llama "estéticos". Pero éstos no originan los significados lógicos, como se supondría desde una perspectiva gestáltica (Gurwitsch), ni hay sólo un mutuo enriquecimiento por una relación dialéctica, como sostiene Piaget, y Husserl según interpretación de Welton.

[334] *Idem*, p. 265.

La relación dialéctica entre lenguaje y percepción

Donn Welton aclara su posición acerca de la relación entre lenguaje y percepción en la fenomenología en un artículo en el que analiza las críticas de Tugendhat a la teoría husserliana del significado[335]. Según Tugendhat, Husserl habría confundido los nombres con las proposiciones, al atribuir al predicado la función de nombrar de otra manera el objeto nombrado por el sujeto. Para hacerlo, dice Tugendhat, Husserl debería haber considerado al predicado como el nombre de una parte objetiva del objeto nombrado por el sujeto. Además, eso implicaría que la semántica del lenguaje determina la estructura todo-partes de los objetos a los cuales se refiere la proposición, que pueden ser objetos individuales o estados de cosas objetivos. Para Welton, por un lado Tugendhat confunde dos formas proposicionales claramente diferenciadas por Husserl: *LS+tiene+O* y *LS+es+O*. En la primera el sujeto y el predicado nombran objetos separados, en la segunda la función del predicado es enriquecer el sujeto (nombre) frente a nuestros ojos. Esto es evidente en *Experiencia y Juicio*, donde ya la percepción presenta un anticipo de tal enriquecimiento al hacer de la X a la que se dirige la atención un sustrato de determinaciones que la enriquecen, convirtiéndose en sujeto de nuevas aclaraciones, aclaraciones que se repiten en el ámbito predicativo en la relación sujeto-predicado. Precisamente, esta determinación formal del objeto previa a la predicación hace que no se trate de un algo informe que recibe su forma a partir de la forma lógica del sujeto proposicional. Para Welton lo único que se requiere para que el sujeto se refiera al objeto es que éste posea la forma nuclear de la sustantividad[336]. En cuanto a que el estado de cosas que es el significado de una proposición sea para Husserl un objeto al cual la proposición se refiere, en vez de referirse a través de él al objeto, con lo cual el significado de la proposición resultaría ser el referente de la proposición, Welton recurre a la distinción entre *Sachverhalt* y S*achlage*. Indica que es un complejo relacional el referente, al cual apunta la proposición a través del estado de cosas, estado de cosas que es una objetividad superior fundada sobre los objetos individuales y vuelta tema por la proposición[337]. Para Welton, si bien el interés de Husserl no está en los significados en tanto

[335] Welton, Donn, "Intentionality and Languaje in Husserl's Phenomenology", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, Nº 2, Diciembre de 1973.
[336] *Idem*, p. 270.
[337] *Idem*, p. 272.

reglas de uso de los términos de un lenguaje, sino en el modo en que hacen presente determinado objeto, esto no excluye la posibilidad de detenerse en la descripción del lenguaje y de sus reglas. Igualmente Tugendhat se equivoca al hacer de la intuición husserliana una teoría pictórica o representacionista del conocimiento. Pero Welton rescata de estos análisis el hecho de que Husserl tiende a pensar que el lenguaje es una repetición de lo constituido en el ámbito de las intuiciones mudas[338]. Husserl mismo, al señalar que debe forzar el lenguaje para describir, que debe dejar de lado las cargas cognitivas del lenguaje común, está señalando que su filosofía debe apartarse del lenguaje ordinario. El Husserl de la fenomenología genética, según Welton, advierte que así como el sentido es la manera en que el objeto se perpetúa a sí mismo (se refiere aquí a las consideraciones sobre el tiempo inmanente), el objeto es visto como parte inseparable del mundo de la vida intersubjetivo, como un cruce de horizontes. Igualmente, en escritos inéditos Husserl hace alusión a que, si bien analiza él la lógica y otros temas haciendo abstracción del lenguaje y de la intersubjetividad, como lo haría con la matemática, el hecho de que todo sentido sea intersubjetivo requeriría una atención especial. En el mundo de la vida el lenguaje aparece como una herencia que uno puede aceptar o criticar, y que tiene una idealidad que trasciende sus manifestaciones contingentes, acústicas, escritas, etc. Husserl declara que hay un paralelismo entre lenguaje y pensamiento, y que el sentido de las objetividades procede del mundo cultural, incluyendo al lenguaje. Husserl señala que todo pensamiento, incluso el solitario, es lingüístico. Y el sentido lingüístico y su cuerpo lingüístico son formaciones culturales, es decir, intersubjetivas[339]. No es que no haya pensamiento sin lenguaje, sino que sin lenguaje permanece totalmente indeterminado.

En un texto no publicado de la época de la redacción de *Lógica formal y trascendental* Husserl considera que "la expresión y lo expresado, la conciencia de palabra y la conciencia de sentido no permanecen desconectadas entre sí sino que forman una unidad de conciencia en la que la doble unidad de palabra y sentido es constituida". Esto es interpretado por Welton en términos de actos de habla. En cuanto a la alusión de *Experiencia y juicio* al ámbito antepredicativo, el propio Husserl dice que es una abstracción, y que se toma desde el ámbito de la predicación, fuera del cual no hay, propiamente hablando, objetividades. Sólo que, al eliminar al otro del análisis, no puede dar cuenta del modo en que la predicación

[338] *Idem*, p. 277.
[339] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, *op. cit.*, p. 366 (p. 316). Allí ubica al lenguaje dentro de los usos y costumbres de una comunidad normal.

determina el ámbito de la experiencia[340], y hace del juicio una síntesis activa, sin estudiar los aspectos pasivos del lenguaje.

Sin una reciprocidad entre predicación y experiencia a través de la palabra, el mundo que emerge en la pasividad colapsaría en una multiplicidad, y esto, entre otras cosas, muestra que Husserl comprende las limitaciones derivadas de reducir el lenguaje al monólogo interior y de desconectar la palabra como algo contingente que no hace al sentido.

La pasividad del lenguaje y la constatación de que el horizonte del mundo es lingüístico aparece, según Welton, en "El origen de la geometría"[341]. "El signo es portador de sentidos sedimentados que subsisten en la vida y el lenguaje de la comunidad"[342]. La cultura me ha impuesto una red de significaciones, mi mundo, una de cuyas funciones es el lenguaje. El mundo de la vida está articulado en perspectivas lingüísticas. La filosofía es una aclaración del lenguaje por el lenguaje.

Welton piensa que en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I* por igual Husserl considera el sentido separado del significado, reservado éste último a expresiones lingüísticas, pero las intenciones de sentido son sólo potencialidades que se realizan a través de la palabra, y esta realización es el significado. Esto acerca mucho su interpretación a la de Mohanty. Para Welton, la fenomenología estática concibe al sentido como la perspectiva desde la cual se percibe un objeto cuando se reflexiona sobre esa percepción. Esa tematización de un aspecto del objeto no requiere expresión lingüística, si bien todo sentido es expresable lingüísticamente[343]. El acto de expresión eleva a conceptualización el sentido de los otros actos. Para Welton la simetría entre sentido y significado en *Ideas I* muestra que estos son sinónimos. Pero Husserl indica también que el significado no es una reduplicación del sentido, y que produce modificaciones en el noema completo. En la fenomenología genética se quiebra la simetría en dirección a una mutua determinación. El lenguaje es la posibilidad de la reiteración del sentido, es decir, el sentido se supera a sí mismo hacia el futuro, protencionalmente, como significado.[344]. La manera de darse un objeto está marcada por el significado de la expresión. El significado media entre el objeto y su manera de presentarse, es el modo de apropiárselo y conocerlo. La oración es enunciada en el presente, pero el estado de cosas al que se refiere apunta a su plenificación futura, es protencional[345]. La

[340] Welton, *op. cit.*, p. 287.
[341] *Idem*, p. 288.
[342] *Idem*, p. 289.
[343] *Idem*, p. 291.
[344] *Idem*, p. 293.
[345] *Idem*, pp. 294-295.

expresión se plenifica cuando la referencia se vuelve indicación. Pero del tema indicado es referido sólo un aspecto, es decir, la indicación se vuelve una nueva referencia. Welton cita aquí la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: "un Esto es un Esto sólo en términos de un Qué que no es un Esto". El significado es la manera en que el objeto es articulado en términos de su horizonte. El sentido del objeto está en el borde que separa figura y fondo, y el significado de la sentencia es constitutivo de esta distinción. Sólo la proposición es capaz de determinar el objeto en términos de la tematización de su horizonte, y por lo tanto el significado precede al sentido. Lo que aparece del objeto son sentidos que se articulan a través de nuevas proposiciones. Cada proposición remite a otra en un sistema anunciado por el signo. Por otro lado, como la sucesión de proposiciones que diferencian figura y fondo es solicitada, motivada afectivamente, por el horizonte de sentido del objeto, el sentido precede al significado[346]. Hay una mutua determinación dialéctica entre sentido y significado, por la cual se exceden y motivan uno al otro[347]. La relación del sentido consigo mismo es mediada por un horizonte lingüístico.

Análisis crítico de la concepción dialéctica de Donn Welton

Como ya hemos hecho algunas críticas puntuales a ciertos aspectos de la lectura que hace Donn Welton de la fenomenología estática, y en la medida en que éste intérprete toma a la fenomenología genética como continuación, completamiento, y apertura hacia una nueva posibilidad, dialéctica, de pensar la relación entre noema proposicional y noema perceptivo, dirigiremos nuestras observaciones principalmente a esta última parte de su libro.

Creemos que algo que escapa a las consideraciones de Donn Welton es que hay propiedades emergentes en el significado, que lo hacen fundado en el sentido y a la vez irreductible a él, sin que esa irreductibilidad impida la consideración de una asimetría en su fundamentación[348]. Y si bien la pregunta retrospectiva se hace desde un significado ya

[346] *Idem*, p. 296.
[347] *Idem*, p. 297.
[348] Como dice Husserl en *Investigaciones lógicas*: "el carácter del juicio [*Urteilschararakter*] estará fundado unilateralmente [*einseitig fundiert*] en las representaciones sobre que se basa, porque éstas no tienen que funcionar [no es necesario que funcionen, *nicht fungieren müssen*] como fundamentos del juicio". *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. Log., 1, op. cit.*, p. 414 (p. 265). Lo que nosotros llamamos aquí y en otros lugares "asimetría de la fundamentación" es lo que Husserl llama "fundamentación unilateral" (*einseitiges Fundierung*) con el sentido técnico con que toma este concepto en su teoría de los todos y las partes de *Investigaciones lógicas*.

constituido, no tiene sentido preguntarse si éste está latente en el sentido en que se funda. Si el mundo cultural influye sobre el qué noemático, particularmente a través del lenguaje, lo hace como siendo él mismo un qué noemático, pues los otros y el mundo compartido o mundo de la vida son objetos para mí. Si hay una dialéctica lo es del sentido consigo mismo en un enriquecimiento que le da trascendencia de significado pero por lo mismo lo puede hacer vagar en el vacío.

Si la sintáctica fuera determinante de la semántica para Husserl, no tendría sentido su crítica a la reducción de la matemática a un algoritmo operacional. Para Husserl la preeminencia del sentido no es, por supuesto, temporal, pues siempre vivimos ya en un lenguaje, igual que hablamos de idealismo trascendental aunque la conciencia no es temporalmente previa a sus objetos. Los sentidos sedimentados en el mundo cultural en el que vivimos y del cual son tomados requieren una apropiación, un volverse sentidos para mí, ser correlatos de mis actos, como el esquema perceptivo, el escorzo organizado pasivamente, es apropiado por mi yo al ser interpretado. Mientras vivo en ese sentido sedimentado, ese sentido es mío, es inmanente, y por lo tanto no es un sentido verdadero, no me trasciende, no puedo tomar distancia frente a él. Si una palabra puede ser usada por mí, aunque esté tomada fuera de mí, lo es porque tiene sentido para mí, y eso implica separarla de mí. El mundo de la vida es un noema infinitamente complejo, dice Welton, pero es noemático al fin, pues es el mundo de alguien, del yo de cada caso. También "El origen de la geometría" puede entenderse en estos términos. Si el lenguaje es distinto para cada cultura, pero sostiene a una geometría común a toda cultura, es porque los hombres, para ser considerados hombres por mí, deben tener mi ideal de racionalidad, el de este sujeto primordial que soy yo, y los que son como yo. Al reducir los significados a lenguaje, los ve Donn Welton como reglas de uso en el diálogo intersubjetivo convertidos en objeto solo mediante reflexión, como sostiene Wittgenstein en su teoría de los juegos de lenguaje, aunque la percepción también interviene en su constitución.[349]

Los significados, dice Welton, son sentidos que pueden presentarse siempre de nuevo por mediación del lenguaje. Como sentidos organizados en ideas con articulación y clara diferenciación, son los sentidos de los actos de habla, los cuales pueden influir retroactivamente sobre la percepción orientando la atención (aunque Welton no está seguro que sea esto lo que para Husserl funciona en la base de la anticipación de futuras percepciones). Pero ¿qué es el lenguaje sino un conjunto de significados que son motivados

[349] Aquí cita la obra de Mohanty *Husserl's Trascendental Phenomenology and Essentialism*.

por signos que reemplazan los sentidos perceptivos que los fundaron? ¿Cómo es posible su reactivación si no es por la unidad del tiempo inmanente, a la cual Welton no hace mayor referencia? Y en cuanto al ámbito pasivo, ¿es realmente tan pasivo? ¿No es el horizonte el correlato de un acto, el apartarse-de, interpretación de las sensaciones *en el rabillo del ojo* como *lo que no llama mi atención*? ¿No es entonces un acto fundante el que separa figura y fondo cuando antes de él no había nada porque no había algo en particular? ¿No es ya noema aquello que da base a las protoobjetividades que motivan afectivamente al yo para que él se dirija-hacia apresando temáticamente su objeto? Al acto de apartarse se le agrega un acto de dirigirse (aprehensión interpretativa) sobre el cual se funda otro acto, el judicativo, La diferencia de niveles es clara cuando se sufre vértigo. Hay **sensaciones** indescriptibles (describirlas es ya interpretarlas), se **percibe** el movimiento del mundo a nuestro alrededor, y éste se **juzga** como vértigo. Sentido perceptivo y sentido judicativo aquí se contraponen. Lo que percibo y lo que sé no coinciden, y ni siquiera alcanzan las sensaciones cinestésicas para fundar el juicio. Es sólo en él que lo lingüístico cultural tiene influencia. No todo es, pues, relación dialéctica. Volveremos sobre estas cuestiones al tratar el tema de lo "inconsciente" en la obra del último Husserl.

Welton desgarra *Ideas I*, poniendo una parte en la órbita de *Investigaciones lógicas*, y la otra en la de *Experiencia y juicio*. No puede apreciar lo que *Ideas I* tiene de original, el modo en que organiza el campo sobre el cual el análisis genético se detendrá luego con una minuciosidad inusitada, pero sin alterar, a nuestro entender, las consideraciones precedentes. Esta fenomenología es como una lupa que se instala sobre territorios demarcados antes a grandes rasgos, y al hacerlo diluye fronteras que de lejos parecen más nítidas. Consideramos que, visto a grandes rasgos, el objeto del acto judicativo tiene la estructura del objeto del acto perceptivo: su objeto intencional es su significado, y la X como referente reside en ese significado de la misma forma que la X vacía reside en el noema perceptivo. Podemos comprender así el noema judicativo a la luz del noema perceptivo, lo que para Welton no es posible sobre la base de *Ideas I*, pues aquí Husserl, al contrario, concebiría al percepto a imagen y semejanza del concepto. Fue así al principio, pero hubo una inversión: del concepto explicando el percepto, al percepto así definido explicando el concepto de una nueva manera.

El ámbito de la pasividad no es el ámbito de la trascendencia. La pasividad del yo y la configuración del campo de sensaciones es una transición hacia la trascendencia, en la que yo y los otros, conciencia y objeto no están constituidas aun como tales para la propia conciencia, que se mueve con un cierto anonimato, idea que, según indica Enzo Paci, es

formulada por Husserl en la *Krisis*[350]. Hasta la emergencia del sentido, que no es definido en su ser por Donn Welton (pues hacerlo es imposible, sólo puede describirse), no hay un constituir lo dado en tanto dado a través de sus apariciones, y por lo tanto es el noema (como sentido) algo indefinible en función de otros conceptos, y punto alrededor del cual gira el sistema husserliano, como cruce entre el darse y la interpretación de lo dado, entre predación y significado, es decir, el punto de lo dado como constituido y de lo constituido como dado.

A pesar del peso de la síntesis pasiva en sus escritos sobre fenomenología genética, el *Nachwort* escrito como epílogo para la edición inglesa de *Ideas I* en 1931, durante su vejez, muestra, como indica Alcira Bonilla[351], la existencia de una continuidad en el pensamiento de Husserl, sin que por ello dejen de haber cambios importantes de perspectiva y constantes reinicios de su tarea.

Más allá de las críticas que podemos hacer a su enfoque dialéctico y a su separación entre logística fenomenológica y fenomenología genética, que en la obra *Experiencia y juicio* están perfectamente integradas, nos parece que Welton es el primer intérprete en abarcar la obra completa de Husserl y ponerse en el camino correcto, si bien sus conclusiones personales a nuestro entender lo ponen un paso más allá de lo que la fenomenología como ciencia eidético-descriptiva permite concluir.

En cuanto a los escritos inéditos en que Husserl incluye al lenguaje como horizonte, como parte del mundo de la vida, deberíamos tener en cuenta que:

1) La parte no es el todo.

2) El mundo de la vida no es el mundo de la actitud natural, sino este mundo fenomenológicamente descripto, y presupone su constitución, incluso en sus aspectos intersubjetivos, en la esfera primordial La fenomenología genética nos lleva a un "nosotros" previo al yo. Pero éste nosotros es retrospectivamente "mi" nosotros, sólo que no tiene el sentido de lo mío hasta tanto yo me constituyo como otro de los otros, pues lo propio sólo es propio como correlato de lo que es de "otros"[352].

3) El lenguaje no es el sustrato fundante del mundo de la vida, sino uno de sus estratos fundados[353].

---

[350] *Cfr.* "Nota introductora" a Husserl, Edmund, *Esperienza e giudizio*, Milán, Silva, 1965, p. XVI.
[351] Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: Mundo de la historia*, *op. cit.,* p. XVIII-XIX.
[352] *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.,* pp. 188-200.
[353] A menudo los intérpretes parecen olvidar que para Husserl el mundo está multiestratificado, y tratan de extender la descripción de un estrato del mundo (del mundo dado como horizonte de *cogitatum*) a la totalidad del mismo, en un proceso que más semeja una explicación que una descripción. *Cfr. Idem*, pp. 176 y ss.

En cuanto a la necesidad del lenguaje para el pensamiento, el lenguaje es el cuerpo del pensamiento, lo cual quiere decir que el significado, liberado del sentido perceptivo, necesita un nuevo cuerpo para fijarse, y ese cuerpo lo da la palabra, que es un objeto perceptivo, interior o exterior (por algo Husserl habla de "cuerpo")[354]. Ese cuerpo no es una cosa física. Ocurre con el lenguaje lo que con una pintura, pues cualquier reproducción suya funciona igualmente como su cuerpo. Su cuerpo es una imagen que puede estar sólo en mí[355]. Que el pensamiento necesite un cuerpo, de todos modos, indica una restricción al ámbito sensible más que una determinación del sentido por el lenguaje. El lenguaje es un cuerpo intersubjetivo, que es también mi cuerpo, pues es sede de mi poder pensar, es el medio para la expresión intersubjetiva de mi pensamiento, pero también se constituye para mí con ese carácter intersubjetivo, como una corporalidad que circula entre los cuerpos vivientes uniéndolos como el aire que respiran. Tiene una articulación sintáctica que le permite la expresión de todo noema, y se trasciende a sí mismo pues puede forzarse, como según Welton ocurre en la propia fenomenología, y puede organizar la aparición de un lenguaje artificial transcultural capaz de portar significados ideales que apunten a objetividades matemáticas y lógicas. Pero en ese sentido, el lenguaje, como el cuerpo propio, es más un ámbito mediador que fundante. Mientras Welton afirma que el significado es mediador entre el sentido y sí mismo, debemos coincidir. Cuando afirma que hay una determinación mutua, no podemos estar de acuerdo. Eso sería olvidar que para Husserl, además de un horizonte de sentidos (no de significados) sedimentados, hay un horizonte de lo que no es aun sentido, un horizonte hylético. Por otro lado, el significado sólo "es" cuando está en la presencia, y sólo lo está cuando es nombrado, y si bien el hablar de todo esto es un ya nombrar desde un principio, la vida de la conciencia no se limita sólo a lo nombrado. Si hay algo inexpresable (el yo, el presente viviente), no todo es lenguaje. Y el sentido excede el lenguaje, sólo es expresable, como ideal, no expresado desde siempre. El significado supera al sentido verticalmente, lo fija y delimita y elimina su carácter borroso. El sentido supera al significado horizontalmente: nunca el sentido es expresado completamente, nunca lo percibido en tanto

[354] Husserl señala que los movimientos corporales de un ser viviente son para el espectador solipsista "signos indicativos" de las vivencias del alma que los produce, de manera tal que funcionan como los signos del lenguaje para la expresión de pensamientos, aclarando que el lenguaje hablado es un ejemplo de aquella relación. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, pp. 207-208 (p. 166). La relación del lenguaje y del cuerpo, como la del cuerpo y el noema, es la de distanciamiento crítico de algo fundado frente a algo fundante. Igual que en Heidegger, el habla es anterior al lenguaje, y la significatividad es propia del mundo "antes" de convertirse en la esencia de las expresiones lingüísticas. Significar, para el lenguaje, es sólo un modo de la intencionalidad. En la percepción esa intencionalidad remite a sí misma, en el lenguaje, a lo otro de sí misma. Pero el lenguaje presupone la empatía, y no a la inversa.

[355] *Idem*, p. 291 (p. 243).

percibido puede ser nombrado en su noema completo, completamente, porque el significado pierde la capacidad de asir su carácter indeterminado al articular su indeterminación. Debemos tener en cuenta que el sentido perceptivo es la parte idealizable del noema completo[356].

De todos modos, hay algo indudablemente cierto en el análisis de Donn Welton, y es la relación dialéctica que establece entre sentido perceptivo y significado proposicional. El sentido estimula al yo a expresarlo mediante el significado de la proposición, pero esa expresión no es una duplicación del sentido, pues articula el horizonte que estaba indeterminado, dándole una forma que a su vez estimula al sentido a plenificarse sensiblemente. Es decir, por un lado el significado media entre sentido y sentido, por el otro el sentido media entre significado y significado, porque la plenificación del horizonte en el transcurso de la experiencia motiva una nueva proposición que a su vez impulsa a experimentar lo que queda indeterminado en el horizonte. Veo una mesa y digo: es una mesa. Pero mesa remite a patas, y yo veo tres, y tres patas remite a una cuarta, y me muevo para ver la cuarta pata, y ahí está, etc. Pero para que esto sea posible, primero debe haber un núcleo de identidad emergiendo en el campo homogéneo de la hyle fluyente, luego una orientación de la mirada que lo haga objeto, en la percepción, así sea como un "esto" indeterminado, y luego un hablar acerca de "esto". Por otro lado, si bien el significado debe entrelazarse con el sentido para no perder el sentido, puede no hacerlo, y volverse forma vacía (como ocurre con la algoritmización de la matemática), y el sentido no necesita del significado para remitir a nuevas experiencias, para anticipar lados ocultos y estimular a las cinestesias del yo para que el cuerpo propio se ponga en movimiento e ilustre lo antes meramente intencionado (noemáticamente intencionado)[357]. Como dice Welton, la función del sujeto y la del predicado no es la misma. El sujeto, a través de su significado, fija la referencia. El significado destaca un aspecto del referente, una nota suya. ¿Qué significa todo esto? En primer lugar, el juicio es un acto del yo. El sujeto del juicio es un rayo dirigido hacia un objeto, igual que en el proceso perceptivo. El correlato de la dirección del rayo es una X. ¿Cuál es la diferencia entre juicio y percepción, entonces? La percepción dirige su rayo hacia los datos hyléticos ya configurados como protoobjetividad que despierta la atención del yo. Esa dirección del rayo es una respuesta a una motivación inmanente. En el

[356] La vaguedad característica del objeto percibido hace que no rija para él el principio de tercero excluido, a diferencia de lo que ocurre para su esquema espacio-temporal en su exactitud ideal. *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…*, *op. cit.*, p. 301.

[357] Que un sentido perceptivo no requiere del significado proposicional es algo señalado por Mohanty. *Cfr.* Mohanty, "Perceptual Meaning", *op. cit.*, p. 132.

caso del juicio, que para Husserl no es un estado de cosas sino un acto, el rayo de atención surge del yo espontáneamente, y va hacia un objeto que puede estar presente sensiblemente, imaginariamente, o sólo puede estar presente el signo que lo sustituye (un signo que también puede ser meramente imaginario). A algo se dirige, pero este "algo" puede no estar ahí, puede ser parte del *Habe*, de la posesión del yo. Aun cuando ese algo esté presente, el juicio se dirige a él como si estuviera ausente. Ese "como si estuviera ausente", esa relativa indiferencia del juicio con respecto a la presencia o ausencia de lo enjuiciado, hace precisamente que el sujeto, aun si es sólo un nombre propio, tenga un significado. Porque el significado es la presencia de algo ausente, o algo a lo que el yo se puede referir aun en su ausencia, por una iniciativa libre[358]. El yo trae a la presencia algo a través del juicio, lo busca aunque esté presente. El predicado, en cambio, le da una forma al referente, pretende configurarlo de cierto modo, en el sentido de hacerlo trasfondo para una parte o nota suya o una relación que el juicio resalta. También lo hace imponiéndose al objeto, a diferencia de la percepción, que puede centrarse sólo en una nota que destaque ya ella misma, y que sigue las motivaciones que le suscita lo implicado perceptivamente en la aprehensión del objeto. El juicio, en cambio, puede jugar a decir cosas impropias del objeto. Incluso si el sujeto es una descripción definida, el juicio puede atribuirle algo que nunca aparece perceptivamente asociado con la propiedad mencionada en el sujeto. Puede decir cosas como "Esta ostra está contenta". La espontaneidad del juicio le permite imponer a lo percibido una anticipación forzada, inmotivada. Sigue un movimiento que no es corporal, y por eso se diferencia de lo que Husserl llama "explicación". Un movimiento hacia las determinaciones del objeto pero que puede darse en su ausencia y puede estar inmotivado en relación con el conocimiento previo que se tenga de ese objeto. Cuando el objeto, una vez presente intuitivamente, no se deja imponer esa configuración, cuando los datos sensibles no se dejan dar ese sentido, sentido que es significado precisamente por no "exigir" su ilustración intuitiva, decimos que el juicio es falso, aunque si se deja ilustrar imaginariamente, decimos que es "posible"

[358] A esto parece referirse Husserl en las *Investigaciones lógicas* cuando afirma que, en el caso del nombre propio (*Eigenname*), "la significación propia (*Eigenbedeutung*) es simple (*einfach*)", pero está rodeada por una "provisión" (*Gehalt*) de otras representaciones cambiantes, que pueden ser representadas "inintuitivamente [*unanschaulich*], de modo escaso, vago, indeterminado", cuya indeterminación precisamente le da "la dirección hacia [*Richtung auf*] el objeto significado", pues lleva a buscar su impleción (plenificación, *Erfüllung*) con características de esa persona nombrada por el nombre propio *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. log., 2*, *op. cit.*, p. 440 (p. 298-491). La "significación propia" es el sujeto, las demás son "predicados". El nombre propio nombra "con un rayo que en sí es uniforme [*einförmig*]", mientras que las "significaciones explicativas [*Explikative Bedeutungen*]", que incluyen predicado, "son de varios rayos [*vielstrahlig*]" (p. 301). El predicado permite representar al mismo sujeto en diferente modo (*verschiedener Weise*).

(contrafácticamente posible)[359]. El acto de plenificación es motivado por el acto de juzgar, aunque el yo dispone libremente ilustrar o no sus juicios. Esto explica la idea de Welton según la cual el significado pide una ilustración perceptiva, ilustración que lleva a nuevos juicios que anticipan otras determinaciones del objeto en su horizonte interno y/o externo pidiendo nuevas ilustraciones. Pero Welton no tiene en cuenta la libertad y espontaneidad que distinguen al juicio de la percepción, en la cual ya hay una diferenciación entre sustrato y determinaciones, y en la que lo dado en intuición anticipa otros aspectos del objeto, sólo que lo hace de una manera que el yo asume pasivamente. A su vez, esta pasividad es una actividad si la comparamos con la correlación inmanente entre cinestesias movidas por impulsos instintivos y las concomitantes variaciones en los campos de sensaciones, tanto en el ámbito de las ubiestesias del cuerpo propio como en el ámbito de los fantasmas (espaciotemporalidad sensiblemente llena), tema sobre el que volveremos más adelante.

El significado podría en principio realizar plenamente lo que el sentido contiene de manera indeterminada y potencial, para usar términos de Mohanty que también Welton utiliza, pero eso sólo puede ocurrir como ideal, como la mirada desde el punto de vista de Dios. Como en la filosofía de Leibniz, la esencia individual existe, pero sólo Dios sabe que lo contingente está como parte necesaria en la esencia de la mónada. Y este ideal permanece necesariamente irrealizado, con lo cual "de hecho" el significado nunca supera al sentido.

Hay que tener en cuenta que para Husserl el significado es el correlato del desplazamiento de la atención desde el escorzo hacia alguno de sus aspectos en tanto retenido de forma vacía por la conciencia y en tanto puro sentido, sostenido de manera flotante por encima de su aparición hylética y trasladable a otras apariciones. Más que la posibilidad de la perpetuación del sentido, el significado es la consecuencia de esa perpetuación, cuyo origen está en el tiempo inmanente. Y si los significados tienden una red de referencias que flotan sobre las referencias de sentido, han emergido de esa red, y en ella siguen teniendo su contenido, aunque puedan situarse críticamente frente a ella, posición crítica que es lo que hace que la red de significados interactúe dialécticamente con la red de sentidos de la cual emerge. La red de sentidos, a su vez, se divide en tipos empíricos de los cuales los

[359] Todas estas consideraciones, aunque desde el lado noético, fueron desarrolladas por Husserl en la sexta investigación lógica. Allí señala el hecho de que el juicio puede regirse por la percepción pero mantiene su significado, su dirección objetiva, aun en ausencia de tal percepción. Además, posee la libertad de expresar lo percibido de distintas maneras, y puede dirigirse a algo sólo imaginariamente posible, a algo imposible pero pensable, o a algo directamente absurdo. También habla de la síntesis entre percepción y juicio en un nuevo acto que es el acto de cumplimiento y anticipa la idea de grados de idealidad al mostrar el carácter "universal" del nombre propio en virtud de ser plenificable por una multiplicidad de datos sensoriales o fantasmas, al que se suma el carácter universal-clasificatorio de los nombres de clase. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2, op. cit.*, pp. 617-621 (p. 37).

significados son idealizaciones al pretender para sí una jerarquía platónica que tiende a su autosustento al margen de la experiencia, en un puro Logos que posee, sin embargo, sólo la forma de un ideal, el ideal de la inversión platónica total por la cual el sentido perceptivo aparece como participación de las cosas plenas hyléticamente en la red de los significados portados por los signos (palabras)[360].

Si vamos a *Experiencia y Juicio*, la única diferencia entre sentido perceptivo y significado proposicional está en que el acto categorial se mueve activamente del sustrato a su determinación, y así lo que en el ámbito pasivo era un enriquecimiento del sujeto-sustrato por un predicado-determinación que pasaba a integrarlo, y eso sin intervención de la voluntad del yo, ahora el proceso es recorrido activamente de nuevo en ambos sentidos y como correlato surge la relación de enriquecimiento del sujeto por el predicado, que es el juicio. Husserl se encarga de desmentir que haya una relación directa entre juicio y expresión lingüística: "de ninguna manera tiene que corresponder siempre a estas diferencias en el modo de la aprehensión también una diferencia en la forma lingüística de la expresión"[361]. Por otro lado, la riqueza que atribuye a la experiencia antepredicativa es tal que casi hay una continuidad entre sentido y significado, sólo rota por el pasaje de la pasividad a la actividad, que sigue la división kantiana entre sensibilidad y entendimiento. Dentro de esta capa activa, a su vez, el significado puede apuntar al qué noemático, al moverse en el ámbito del horizonte interno, o a las relaciones, correlato de los actos categoriales, cuando el movimiento se hace sobre la base del horizonte externo del objeto.

La distancia que existe entre la esfera proposicional (en el sentido restringido de la predicación) y la perceptiva no sólo es motora de relaciones dialécticas. El planteo de Welton no da lugar al error, al azar, a las contingencias que emergen en el espacio "entre" ambas dimensiones, como ocurre con la matematización de las plétoras sensibles que llevó a Galileo a desarrollar su proyecto y que viola la inexactitud esencial de las relaciones causales que no puede identificarse sin más con la posibilidad de generar a priori todas las formas espaciales concebibles[362].

En cuanto al lenguaje, además de ser encarnación del logos, de ser el cuerpo del logos, al ser cuerpo posee significantes que remiten a otros significantes. Esta remisión no es

[360] Para la posición de Husserl acerca del idealismo platónico, *cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.,* p. 299.
[361] Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, *op. cit.*, p. 231
[362] *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis*…, *op. cit.*, pp. 38-42. Lo que ocurre aquí es la seducción que generan los éxitos de un inicial como-sí (hay que estudiar las plétoras como-si fueran manifestaciones subjetivas de propiedades mensurables) al que sigue un olvido de ese carácter como-sí, olvido que funciona como una contingencia que interfiere en el orden de lo esencial.

puramente material, ni es una remisión de los significados, sino una modificación pasiva del significado por lo material del lenguaje, igual que el sentido perceptivo remite pasivamente a otros aspectos del objeto en una intencionalidad noemática. Se trata de síntomas de una "enfermedad" en el espíritu como efecto de la acción del instinto sobre el significado por medio de la palabra como signo[363]. Pero todo esto está siendo dicho en una perspectiva que naturaliza el lenguaje, y para permanecer en el ámbito fenomenológico, deberíamos hablar del lenguaje tal como se da ante la conciencia. El problema es que el lenguaje hablando del lenguaje genera paradojas, y la palabra en acto no puede hablar de sí misma, es decir, cae en el ámbito de lo indecible, como el yo y el presente viviente. Por eso los análisis lingüísticos de la fenomenología estática son muy pobres. La palabra es considerada un objeto sensible que está neutralizado como tal para que a través de él se presente un significado, que es el sentido de la proposición expresada mediante la palabra. Pero no hay ninguna explicitación acerca del modo en que la palabra como objeto, o la palabra como identidad cultural que puede encarnar en distintos objetos, tiene un sentido que no es su significado, que está influido por el objeto contingentemente usado para expresar el significado. En la distancia entre el significante y el significado se genera algo que Husserl no llegó a analizar[364].

Hay que señalar, de todos modos, que todas estas relaciones, incluyendo las que se dan entre sentido y significado, son relaciones de motivación, no de determinación, pues pertenecen al ámbito personalista. Esto es fundamental, porque la motivación es una acción "a distancia" que nunca implica la fusión en una unidad superior, en una síntesis superadora al estilo hegeliano, sino que mantiene una "libertad" entre los términos relacionados, que se funda en última instancia en la libertad del yo personal para moverse entre los distintos estratos de su mundo, estimulado pero no determinado por ellos. Sólo en este sentido Husserl

[363] Landgrebe habla de "las "asociaciones" que [las palabras] despiertan en quien habla y comprende" (Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 214). Para el concepto de "enfermedad del espíritu", *cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…*, *op. cit.*, p. 324. Acerca de lo inconsciente, dice Husserl: "Los "motivos" están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a luz mediante "psicoanálisis"". *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.*, pp. 269-270 (p. 222-223). Quizás sea Merleau-Ponty quien más ha desarrollado una fenomenología del lenguaje en la que estos aspectos dejados de lado por Donn Welton son tratados extensamente. Para un resumen de sus tesis al respecto, *cfr.* Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología*, Bs. As., Biblos, 2003, pp. 75 y ss.

[364] Una excepción importante la constituye el siguiente texto de *Ideas III*: "la palabra, obedeciendo a la tendencia inherente a su tenor literal, exige un significado y se funde con él en tanto que palabra. La palabra, empero, puede ser equívoca y exigir como palabra diversos significados, significados ora inconexos, ora afines, ora amplios, ora estrechos, ora más generales, ora menos", de ahí la importancia de una explicitación como análisis verbal de su sentido y lo que analíticamente contiene, lo cual en realidad es crear un concepto nuevo. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM, 2000, pp. 116-117 (p. 102 en el Tomo V de la *Husserliana*).

admite relaciones recíprocas, como ser que estén motivados "los juicios por afectos y los afectos por juicios"[365]

Además, la relación entre palabra y significado es mucho más complicada de lo que piensa Welton. No podremos pensar sin hablar(nos), pero sí podemos hablar sin pensar. La palabra tiene usos distintos, distintas formas de escucharse y leerse. El significado de la palabra puede ser impreciso, si es el soporte de un tipo empírico sedimentado en nuestra experiencia y tematizado activamente a partir de su permanencia en la retención, o puede ser preciso, si es el soporte de un significado precisado convencionalmente dentro de la comunidad científica ("fuerza es masa por aceleración", "agua es H2O"), o definido por género próximo y diferencia específica al estilo platónico (aunque en estos casos sólo mantiene su sentido si remite al sentido sedimentado que es su significado en el mundo de la vida[366]). El significado de la proposición puede ilustrarse con un objeto de percepción o con un objeto de la fantasía. Éste último se puede generar pasivamente y sólo adquiere carácter proposicional cuando la variación imaginaria es activa, lo cual permite establecer una esencia como invariante, y una idealidad como forma-límite, lo que le otorga al significado, como correlato de la actividad proposicional, la capacidad de oponerse críticamente al tipo empírico al que orienta hacia una activa exactitud[367].

Husserl aclara el sentido de su comparación del lenguaje con un cuerpo cuando indica que en ambos casos la actitud personalista hacia el mundo nos hace ver lo físico como expresión de un sentido. Husserl nos enseña que no hay "el" lenguaje, que la palabra es cosa física o palabra según la manera en que el sujeto la constituye. Como cosa física la palabra "está ahí", pero cuando el sentido de lo dicho por ella está en el centro de mi atención, ya no es un objeto con localización espacial. Las palabras individuales se disuelven en una unidad que se fusiona con el sentido que la obra literaria entera expresa[368]. Pero además, contra lo que Donn Welton supone, para Husserl la sintaxis está determinada por la semántica, y no a la inversa, pues el significado atraviesa y anima el discurso y lo hace un objeto cultural con sentido, hace remisiones a otros sentidos, ligando las palabras en oraciones, etc., y el

[365] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, p. 267 (p. 220).
[366] Como indica Dallas Willard: "The rol of language (*logos*) in determining the "how" or "sense" of the presence of objects of all types is very important, of course, since it is responsible both for great accomplishements as well as great distortions in our cognition of the world" (*op. cit.*, p. 45). Husserl hace alusión a estos dos usos del lenguaje, distinguiendo una función de "conceptualidad absolutamente fija" y otra "pictórica" o descriptiva, "destinada más bien a despertar la intuición". *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, p. 427 (pp. 371-372).
[367] Para el concepto de "crítica" como una de las relaciones que puede darse entre el ámbito de la *episteme* y el de la *doxa*, lo cual muestra que el sentido y el significado no guardan una relación exclusivamente de mutua determinación dialéctica, *cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.*, p. 339.
[368] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, pp. 284-285 (pp. 237-238).

significado de la palabra total es lo que hace que el reconocimiento de la palabra total pueda darse con sólo leer una sílaba, es decir, lo que da a partes de palabras ya una cierta significación[369].

A pesar de que no coincidimos totalmente con Donn Welton, creemos que entra en un importante camino poco transitado hasta ahora y que debe volver a considerarse: el de las relaciones entre la filosofía de Husserl y la de Hegel. Como científico riguroso Husserl sentía profundo rechazo por la filosofía de la naturaleza de los románticos alemanes, rechazo que compartía con los neokantianos y los positivistas, con los que dialogaba constantemente. Por eso prefirió relacionar su filosofía con el pensamiento de Leibniz, que en gran medida fue un anticipo de aquella corriente filosófica.

[369] *Idem*, p. 288 (pp. 240-241).

CAPÍTULO V: REALISMO EXTREMO, REALISMO MODERADO Y FENOMENISMO

EL REALISMO NO FUNDACIONAL DE DRUMMOND

El noema como abstracción

Las interpretaciones que hemos analizado acerca del noema coinciden en tomar literalmente el atributo de "ideal" otorgado al noema por Husserl en las investigaciones lógicas. Drummond, en cambio, da un giro interesante a la cuestión al postular que la idealidad del noema indica su carácter abstracto, sin consistencia ontológica propia. Mantiene entonces una postura realista, considerando que el objeto, entendido como la cosa misma, es puesto entre paréntesis por Husserl sólo a los fines metodológicos de analizar la manera en que este objeto se muestra a la conciencia bajo ciertas condiciones psicofísicas[1].

[1] Leonore Langsdorf desarrolla también una forma de realismo, al considerar que la realidad del objeto trascendente para la actitud natural no es negada por la fenomenología, sino que se pone entre paréntesis para desplazar el centro de nuestro interés hacia el sentido que el objeto tiene para los actos de la conciencia que lo intencionan. También encontramos una postura realista en los artículos dedicados al tema por Robert Sokolowski y por Suzanne Cunningham. Sokolowski, en "Intentional Analysis and the Noema", en *Dialéctica*, Vol. 38, N° 2-3 (1984), identifica la epojé con la puesta entre paréntesis de los supuestos de la ciencia acerca del mundo y del sujeto que lo conoce (*Idem,* p. 114). Adopta una visión pública, externalista, que prescinde del uso del término "conciencia", y que identifica al hombre con su capacidad de determinar identidades y diferencias (*Idem,* p. 116). Considera que tanto los actos predicativos como los perceptivos constituyen nuestra manera de articular la experiencia que tenemos de los objetos reales (*Idem,* pp. 122-123). Destaca el carácter "estereofónico" de nuestra experiencia, que nos permite experimentar el mundo también desde la perspectiva de los otros, y termina afirmando un realismo ingenuo según el cual "presentaciones, apariencias, intencionalidades, deben considerarse como partes del ser de las cosas", aunque sin identificarse con las cosas mismas (*Idem,* p. 126).

En cuanto a Cunningham, su concepción se acerca mucho a la de Drummond. *Cfr.* "Perceptual Meaning and Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLV, N° 4, Junio de 1985. Acepta que el noema no es algo sentido, pero sí que está vinculado a lo sentido (en el caso del noema perceptivo). Parte de la distinción entre el objeto físico y el noema, y como lo percibido es el objeto físico, concluye que el noema no es lo percibido. El noema no se prende fuego, el sentido no se prende fuego, la cosa sí. Uno no percibe el árbol percibido. Uno percibe el árbol. A nuestro entender, eso significa que sólo en la reflexión fenomenológica uno percibe el árbol percibido como sentido de algo ardiendo. Sin embargo, el objeto es una síntesis de sentidos, y entre esos sentidos está la combustión actual o posible. Combustión que es árbol ardiendo cuando siento el calor y veo el fuego, y los "entiendo" como calor y fuego. El noema no arde porque el mismo arder es

Drummond sigue en un comienzo a Smith y Mc Intyre, cuando éstos postulan que la relación intencional entre un sujeto y un objeto es un tipo especial de relación distinta a las relaciones no intencionales, tales como la que se da entre dos objetos de los cuales uno es mayor que otro, o la relación entre una persona y un objeto cuando no es una relación de conocimiento. En primer lugar, la relación intencional es independiente de la existencia actual del objeto intencionado, no sólo en el caso de pensar en un objeto imaginario como Pegaso, sino también al percibir como existente algo que en realidad no existe, como el agua en la ruta[2]. En segundo lugar, la manera en que el sujeto se relaciona intencionalmente con su objeto no abarca todos los aspectos del objeto intencionado. Un sujeto nunca intenciona *x*, sino "*x*-como-*y*", donde *y* identifica el aspecto particular bajo el cual intencionamos el objeto *x*. La relación de intencionalidad tiene entonces las dos características de

---

noema. No se trata de algo fuera del noema, sino de algo *en* él, como la escena está en la película, y al ver la película no esperamos que esa escena suceda en algún lugar percibido. En la actitud natural sólo se percibe. Eso vale tanto para el concepto como para el percepto. Mi percepción del árbol es mi acto, y él no puede arder.

Aunque acepta lo esencial del punto de vista de Føllesdal, Cunningham admite con Solomon diferencias entre noema perceptivo y judicativo, basada en la correlación noético-noemática. Siendo distintas las noesis, deben diferir los noemata. La primera diferencia es que se trata, en la percepción, de un significado particular, no general. Sería más lógico llamarlo *sense* (sentido), no *meaning*. Se acerca más a las "ideas" de Frege que a su "sentido" (parte III). La diferencia, que establece *contra* Husserl, es que el sentido perceptivo no es independiente del tiempo (*timeless*). Depende del momento, no puede haber un mismo correlato para dos actos en tiempos distintos. Esta característica, sumada a la anterior, muestra que la autora coincide en parte con el enfoque de Gurwitsch. Considera que si el noema perceptivo es particular es por la X vacía, pues los caracteres noemáticos son genéricos (se ve la influencia de Leibniz sobre Husserl en esto), aunque cómo surge ese carácter genérico no se verá hasta tanto la fenomenología genética hable de sentidos sedimentados. Esos caracteres trascienden el tiempo, no así la hyle que los matiza. La última diferencia es el componente tético, la referencia a una cosa física que se cree existente en ese momento, carácter de tesis que no es requerido, por ejemplo, por la fantasía. Obvia aquí las alucinaciones, las identificaciones fallidas y las ilusiones ópticas.

• Las dos primeras características harían que el noema perceptivo no sea una entidad abstracta, aunque sí sea inobservable. Un nuevo acercamiento a Gurwitsch y su idea de lo no observable presente en lo observable. Al separar noema perceptivo y judicativo se pone en la posición conciliadora de Solomon. Pero cuando dice que el noema es la cosa física vista reflexivamente, muestra un acercamiento a Drummond, salvando el problema de las intenciones vacías al limitarse al noema perceptivo. Para Cunningham no hay peculiaridad ontológica alguna en éste último. La diferencia con la cosa radicaría en que el noema es producto de una interacción en la que el mundo aporta datos sensibles y el sujeto los sintetiza y les da un sentido. En esto su interpretación es kantiana, no husserliana, al asignarle carácter trascendente a la hyle, que para Husserl es inmanente. Como para Drummond, para ella lo que determina el enfoque a que se somete el objeto no es un noema previo mediador, sino las condiciones psicofísicas en que se da la percepción (*Idem,* p. 565). Considera que el noema es producto de la interacción dialéctica entre el hombre y el mundo. A su interpretación se le pueden aplicar las mismas críticas que desarrollaremos con respecto a la interpretación realista de Drummond, aunque Cunningham se haya limitado en este artículo sólo al noema perceptivo.

• [2] Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, *op. cit.*, p. 12.

independencia existencial y dependencia conceptual. Lo que va a separar a Drummond de la posición de Smith y Mc Intyre es que para éstos sólo hay dos alternativas para dar cuenta de tales características. O pensar que el objeto intencional es el contenido del acto que media en la relación entre el acto y el objeto ordinario con el cual se relaciona, que según ellos sería la vía adoptada por Husserl, o pensar que el objeto intencional no es una manera de dirigirse al objeto ordinario, sino que es otra clase de objeto, pues la relación con el objeto ordinario es siempre de dependencia existencial e independencia conceptual.

Luego de realizar una serie de críticas a las posiciones de Gurwitsch y de Smith y Mc Intyre acerca del noema, algunas de las cuales hemos mencionado más arriba, Drummond hace un listado de las condiciones que debería cumplir una concepción del noema para no caer en errores que llevan a apartarse del camino trazado por Husserl en *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*:

"1. que vea al noema como el objeto precisamente como es intencionado por el acto;

2. que entienda que el noema es un *abstractum*, pero

3. que niegue que el noema es una entidad abstracta ontológicamente distinta del objeto intencionado; y

4. que defina la relación entre *abstractum* y *concretum* como otra que la relación parte-todo."

Considera que es necesario rescatar la idea husserliana de que el objeto intencionado es una X, una unidad que se manifiesta en una multiplicidad de apariciones que sólo pueden distinguirse del objeto por un proceso de abstracción. Siguiendo a Gurwitsch, considera que no debe postularse la existencia real-inmanente de datos hyléticos independientes del objeto que se exhibe a través de ellos. Para eso tiene en cuenta aquellos textos de *Ideas I* en los que Husserl muestra cómo un objeto permanece como "el mismo" mientras su aparición sensible varía[3]. Drummond observa que en esos ejemplos las variaciones dependen de la modificación de las condiciones objetivas en las que es percibido el objeto real, condiciones que alteran su apariencia, es decir, la manera en que se muestra ante el sujeto, y que no alteran al objeto mismo. En otros casos los ejemplos se refieren al daño sufrido por un órgano de la percepción.

El noema perceptivo es entonces, para Drummond, el objeto tal como aparece bajo ciertas condiciones psicofísicas. Así, las fases de la luna no se distinguen de la luna más que por un proceso de abstracción que separa esa manera de mostrarse el objeto "luna" bajo

[3] Drummond, *op. cit.*, p. 145.

ciertas relaciones objetivas con el sol y la tierra y la posición del observador que tiene esa experiencia, sin que el objeto deje de ser siempre el mismo a lo largo del proceso.

Drummond, al partir de que la relación intencional es una de las posibles relaciones que puede haber entre una persona y un objeto, ya está estableciendo las condiciones para considerar el proceso de reducción "desde afuera". Lejos de ponerse en la postura de quien realiza la reducción, parte del mundo de la vida científicamente interpretado en términos de condiciones psicofísicas para dar un sentido realista a los descubrimientos de Husserl.

Si el noema es la aparición del objeto determinada por ciertas condiciones psicofísicas, incluyendo la relación espacial entre quien percibe y el objeto percibido, entonces se entiende que ciertas condiciones, por ejemplo, a la luz del día, son normales, y la falsedad de la aparición resulta de un alejamiento frente a esas condiciones, que puede corregirse en el curso ulterior de la experiencia, o sobre la base de experiencias previas, o sobre la base de la percepción que los otros tienen del objeto (suponiendo la intersubjetividad como punto de partida, y no como algo constituido en la esfera primordial). Drummond hace referencia al último Husserl para tomar el concepto de "conexión funcional" y aplicarlo a la relación entre las condiciones psicofísicas y la aparición a la cual afectan, entendida como una conexión no esencial, establecida entre dos objetos del mismo género. Ocurre que una determinada condición no conduce necesariamente a modificar la aparición en uno de los aspectos del objeto. Si el objeto es azul, al ser iluminado con luz azul no se altera su apariencia, aunque sí se altera si el objeto es de otro color. La aparición perceptual es entonces el noema perceptual, pues el objeto tal como aparece coincide con el objeto tal como es percibido bajo ciertas condiciones psicofísicas. Es el objeto presumiblemente existente apareciendo bajo ciertas condiciones. En este sentido, la aparición sensible, identificada con el noema (y sin ningún rasgo de sentido perceptivo o idealidad, como lo tenía para Gurwitsch y para Smith y Mc Intyre), la apariencia como aparición del objeto, no se distingue más que por un proceso de abstracción del objeto mismo, es el objeto mismo desde el punto de vista del sujeto que lo contempla bajo ciertas condiciones objetivas. Según Drummond, esta concepción del noema permite aceptar que dos apariciones A y B no sean idénticas y sin embargo el mismo objeto idéntico C aparezca en ellas, en la medida en que se trata del mismo objeto percibido bajo condiciones diferentes. Y al contrario, dos apariciones sensoriales cualitativamente idénticas pueden ser apariciones de objetos diferentes, pues éstos pueden presentar bajo las mismas condiciones la misma apariencia, como en el caso de dos mesas iguales de distinto color que se verán del mismo color al ser iluminadas con luz azul (aunque esto supone la existencia de otras cualidades que no son parte de su aparición sensible, y que las

individualice). Por otro lado, se puede decir que el objeto C y su aparición A son existencialmente idénticos aunque manifiesten determinaciones cualitativamente diferentes[4].

Drummond señala que su posición comparte con la de Gurwitsch la negación de la existencia de datos hyléticos, la identificación de la aparición sensible con el noema sensible, y la identificación entre el objeto percibido y el noema. Rechaza, en cambio, la idea de que la relación entre el noema y el objeto sea una relación parte-todo, volviendo a la idea de Husserl de un objeto idéntico que se manifiesta en múltiples apariciones, descripción que según Drummond se mezcla con la anterior en varios textos de Gurwitsch.

Para el autor, Gurwitsch se ve obligado a reducir la relación unidad-multiplicidad a la relación parte-todo porque detiene el proceso de percepción viendo a cada momento una aparición sensible rodeada de un horizonte de otras posibles apariciones del objeto, es decir, su perspectiva resulta de adoptar un enfoque estático que disecciona el proceso único de percepción en momentos que no son más que abstracciones. Un análisis genético de la percepción, en cambio, incorpora necesariamente la correlación identidad-multiplicidad. Esto es indudablemente cierto. Sin embargo, introduce un problema: para Husserl ambos análisis son complementarios, para Drummond se contraponen.

Drummond sostiene que "la cosa *trasciende* la multiplicidad en la que se muestra"[5], y no en una trascendencia de la parte hacia el todo entendido como interrelación ideal de todas sus partes, sino trascendiendo incluso esta síntesis ideal, pues el objeto no se compone de apariciones sino que se presenta en ellas. Además, si el objeto fuera la unidad de sus apariciones, no habría tal objeto, pues sólo existiría si todas las apariciones estuvieran completamente agotadas (precisamente por eso para Husserl su existencia es presunta, y sólo es seguro el horizonte del mundo[6]).

Drummond sostiene que la interpretación fenomenológica de la idea ordinaria de que el objeto es externo al acto de percepción, consiste en el reconocimiento de un objeto espacialmente idéntico visto en múltiples apariciones, aunque no pueda ser "radicalmente independiente" de tales apariciones, porque no sería posible, en tal caso, conocerlo[7]. Como

---

- [4] *Idem*, pp. 148-149.
- [5] *Idem*, p. 151.
- [6] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 84. *Cfr.* Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, pp. 66-67. El estallido del objeto se produce sobre un trasfondo de "experiencia confirmada", que forma la certeza del mundo que está supuesta en toda experiencia de un objeto de la percepción.
- [7] Drummond parece olvidar la distinción que hace Husserl entre la cosa espacial de la física y la cosa espacial del mundo de la vida, confusión que se origina en el uso de las mismas palabras en sentidos diferentes. *Cfr*. Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.,* p. 147.

Husserl rechaza el realismo representativo y la cosa en sí del idealismo trascendental, y luego de la reducción considera la cosa en los modos de su aparición, y como Drummond considera que una X vacía tampoco da cuenta de la identidad e individualidad del objeto percibido, el objeto debe concebirse como una singularidad espacial cuya presentación fenomenal varía de determinadas maneras. La X vacía podría aplicarse a cualquier cosa. Debe haber una continuidad en el flujo de determinaciones para que uno reconozca al objeto como una identidad material. La determinabilidad de la X en apariciones ulteriores del objeto debe concebirse como la capacidad del objeto de llegar a una determinación más precisa en el curso de una experiencia extendida en el tiempo. La X de *Ideas I* es una singularidad espacial materialmente determinable que ha quedado reducida a una identidad formal al aparecer en una perspectiva estática[8]. El problema aquí es que para Husserl también las identidades espaciales son constituidas. En la obra que comentamos, la idea de un objeto espacialmente idéntico aparece como más comprensible de suyo que la idea de noema.

Drummond distingue correctamente entre la idea de significación estructural, tomada por Gurwitsch de la teoría de la *Gestalt*, y la "coincidencia de sentido" entre las distintas apariciones del mismo objeto. Ésta última implica que las distintas apariciones deben ser idénticas en algún sentido y distintas en otro, pues una aparición determina toda una multiplicidad de series posibles que coinciden con ella. Pero esa adecuación de sentidos no es suficiente para garantizar que estemos ante la percepción en distintas apariciones de un objeto idéntico, pues apariciones de objetos similares pero no idénticos pueden coincidir. Para garantizar que se trata del mismo objeto hay que tener en cuenta "las modificaciones fenoménicas-motivadas por actividades corporalmente definidas-que presenta el objeto como una individualidad espacial".[9].

Otro error de la teoría de Gurwitsch estaría para Drummond en no poder distinguir entre propiedades causales del objeto, que sólo pueden ser apercibidas como horizonte, y aquellas que se presentan sensiblemente en la percepción, y ello porque es incapaz de distinguir entre lo que Husserl llamaba "el fantasma" y la cosa material misma. El objeto en sus aspectos sólo sensibles, con su esquema espacio-temporal, sin sus propiedades causales y funcionales, es un *abstractum*, aunque raramente nuestra experiencia puede ser sólo del fantasma. Es el caso de un arco iris, o del cielo azul, cuyas propiedades causales no percibimos, a diferencia de una roca, cuya fuerza es percibida cuando atraviesa un vidrio. La

- [8] Drummond, *op. cit.*, p. 154.
- [9] *Idem*, p. 155.

percepción de un fantasma es defectuosa (debido a una falta de conocimiento). Generalmente se piensa que para Husserl las relaciones causales surgen de la coincidencia de experiencias de fantasmas que se convierten en sentidos sedimentados. Para Drummond, al contrario, la base está en el objeto real, y el fantasma es sólo una abstracción o un conocimiento defectuoso del objeto. Señala que, para Husserl, la posibilidad de que algo tenga propiedades causales presupone que se dé sensiblemente. Sin embargo, considera que eso se debe a que las propiedades causales sólo aparecen a través de una sucesión de múltiples apariciones sensibles que presentan ciertas regularidades a lo largo del tiempo, y constituyen otra forma en que el objeto idéntico se muestra, aunque en esta caso con la mediación de actividades judicativas, de modo que esas propiedades nunca se presentan sensiblemente en la percepción. Lo causal constituye la materialidad de la cosa[10] y surge por asociación pasiva. Es lo que explica que un mismo fantasma pueda verse como una persona o un maniquí, pues lo que sea eso que vemos está dado por propiedades causales que van más allá de lo dado sensiblemente en una aparición determinada del objeto. Curiosamente, Drummond acepta que para Husserl el objeto no es independiente de sus apariciones ante la conciencia, pero resuelve la cuestión demostrando exactamente lo contrario, es decir, que la aparición no es independiente del objeto.

Drummond señala que la síntesis asociativa permite explicar cómo múltiples apariciones pueden remitir a un objeto idéntico. Según el autor, esta asociación correspondería al lado noético de lo que noemáticamente constituye la adecuación entre sentidos perceptivos. Aquí hace referencias a la fenomenología genética, afirmando que la asociación es algo intermedio entre la síntesis temporal y la coherencia o adecuación de sentidos. Señala que se detendrá en la asociación a nivel del presente viviente. Menciona la organización interna del campo de sensaciones predado pasivamente antes de que se produzca la aprehensión de un objeto. Esa organización surge por similitudes y contrastes cualitativos que determinan la separación entre una figura y un fondo, operando aquí, como señala Gurwitsch, los principios de coherencia y afinidad gestálticas. “Ciertos objetos, en otras palabras, se vuelven a sí mismos prominentes en el campo en virtud de su propia organización”, es decir, el objeto mismo mueve al ojo a aprehenderlo perceptivamente, presentándose, luego del dirigirse-hacia del yo, la genuina aparición del objeto[11]. Admitida la idea de Gurwitsch de que no hay datos hyléticos inmanentes a la conciencia, la mancha

- [10] *Idem*, p. 159.
- [11] *Idem*, p. 162.

de color que resalta es vista por Drummond como una cualidad objetiva de un objeto real que llama nuestra atención al resaltar en el campo visual. La misma afinidad cualitativa que hizo destacar a una figura de su fondo es la que, una vez hecha la aprehensión, sedimenta y determina que una nueva *Gestalt* sea asociada con la anterior en una síntesis que las abarca a ambas como aspectos de un mismo objeto. La afinidad entre las distintas fases en la percepción de un mismo objeto es entonces una similitud cualitativa, sólo que no plenamente dada de forma sensible, pues una de las fases que se comparan ya no está sensiblemente presente. La conciencia que tenemos de esa similitud requiere a su vez de explicación. Para eso Drummond recurre al concepto husserliano de afección, entendida como la manera en que una contextura estructural logra captar la atención de quien percibe (siempre descripto ingenuamente como alguien que hace tal o cual cosa en la vida cotidiana). Para que esta captación sea posible, interviene no sólo el contraste entre figura y fondo, sino también la permanencia a lo largo del tiempo y la intervención de procesos cinestésicos que motivan la determinación más precisa de las apariciones del objeto[12]. La mayor fuerza afectiva está en la impresión presente, y si bien lo dado pasa al horizonte de retenciones y sigue afectando al ego, al perder contenido sensible pierde también fuerza de afectación. Sin contenido material la afección se pierde, y sólo se recupera cuando las apariciones retenidas son despertadas. Eso aumenta su fuerza de afección sobre el ego, pudiendo extenderse tal despertar hasta fases de la percepción ya olvidadas. Esta síntesis lejana, que se extiende hacia el pasado y lo renueva en el presente para identificarlo con la actual fase de percepción es la condición que hace posible la aparición de un objeto idéntico. Esta "recolección asociativa" se diferencia de la memoria en que no se orienta hacia un objeto pasado, sino que co-constituye el sentido del objeto presente. Es un momento de la percepción. Después de haber señalado que es el aspecto material y no el sentido lo que genera la coincidencia entre objeto pasado y presente, Drummond señala, sin embargo, que esta recolección ocurre a varios niveles, incluyendo percepciones previas sobre la base de otros sentidos (la presencia de lo táctil en lo visual, que permite "ver" lo áspera que es la tapa de una mesa), y también aquellas propiedades que son "aperceptivamente constituidas en la percepción presente sobre la base del despertar y la recolección de una previa actividad *categorial*", como es el caso de propiedades causales, sustanciales, funcionales, etc.[13]. No hay en este caso homogeneidad y contraste de propiedades sensibles. La protención también se da en el presente, y forma parte de nuestra

- [12] Para la concepción de Husserl acerca de las cinestesias, *cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.*, pp. 110 y ss.
- [13] Drummond, *op. cit.*, p. 166.

experiencia del objeto actualmente percibido. Las propiedades categoriales determinan la constitución del aspecto material del objeto. Los juicios categoriales aparecen así como exhibiciones de cualidades del objeto real.[14]

Drummond considera que los escritos tardíos de Husserl tienden a confirmar su idea de que el noema no es más que la forma en que se presenta un objeto espacial ante la experiencia de alguien. Interpreta el carácter *i-real* del noema, o su carácter ideal, como su no-existencia real en la experiencia de quien percibe el objeto, como el hecho de no ser otra cosa que el objeto real-espacial para un sujeto que lo percibe. Se apoya en la mención de Husserl de un "objeto espacial" que aparece ante la conciencia, sin advertir que también la espacialidad de los objetos para Husserl es algo constituido, y no algo dado pasivamente, y hablando del que percibe como un cualquiera, un ser anónimo que no soy yo mismo en cada caso. Obviamente, no está excluida la posibilidad de considerar que el análisis de Husserl es sólo una psicología, sólo un descubrimiento del modo cómo opera un ego para tomar noticia de la existencia de un objeto real que lo trasciende. Pero eso parece estar reñido con la contraposición husserliana entre fenomenología y psicología fenomenológica. Drummond salva este problema convirtiendo el suyo en un análisis del proceso de reflexión fenomenológica tal como sería visto y comprendido por alguien que permaneciera en la actitud natural, "explicando" la teoría de Husserl desde una perspectiva realista, apoyado en el hecho de que el propio Husserl se niega a elaborar una metafísica, poniéndola simplemente en suspenso con fines metodológicos, para revelar un aspecto no visto hasta entonces de la experiencia: el carácter intencional de la percepción y las motivaciones para afirmar la existencia de un objeto real, revelación que permanece junto-a la actitud natural. No queda claro, sin embargo, cómo se puede mantener la idea de una "constitución" del objeto sin la aceptación de un proceso de interpretación.

Drummond se ocupa luego de transcribir las ideas de Husserl acerca del noema de actos judicativos expuestas en *Lógica formal y trascendental* y en *Experiencia y juicio*. Se refiere a la distinción entre *Sachverhalt* y *Sachlage*, es decir, entre el objeto de un acto

---

[14] Es verdad que Husserl habla de las cosas reales, y señala que se nos muestran como tales cuando las relacionamos mediante actos categoriales reveladores de su relación causal con la circunstancia, que altera su fantasma sin modificar su "realidad". Pero todo esto lo desarrolla como un proceso por el cual la conciencia constituye al objeto real, le da el sentido de ser real, y no como la revelación ante la conciencia de una realidad independiente de ella. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas… Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, *op. cit.*, pp. 64-86 (pp. 34-54). Allí habla Husserl de una aprehensión realizadora que modifica el sentido del esquema, que pasa de ser mero fantasma a ser sustrato de propiedades reales. "A la aprehensión cambiada le corresponde un correlato cambiado (…) el esquema no es percibido como mera extensión sensiblemente llena" sino como una sustancia "real". *Cfr. idem*, p. 73 (p. 43). "Conocer una *cosa* quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla (…)". La indagación de estas cuestiones es el tema de la *física*. *Cfr. idem*, p. 75 (p. 45).

judicativo con sus caracteres téticos correspondientes y el objeto sin esos caracteres, como unidad ideal a la que remiten todos los juicios que hacen referencia al mismo estado de cosas, considerado independientemente de la manera en que es "puesto" por el acto de expresarlo lingüísticamente. Lo compara así con el núcleo noemático del acto de percepción, y lo considera el objeto mismo, en este caso el estado de cosas objetivo, al que el juicio se refiere, no como la ciencia lo conoce críticamente, sino como supuesto en ese juicio, pero desconectado del carácter de tesis que el juicio le atribuye. En ese sentido, se trata de un correlato constituido en el acto de juzgar que no coincide totalmente ni con la manera en que es juzgado ni con el referente del juicio, pero que tampoco es una entidad ontológicamente diferente del objeto real, como no lo es la aparición perceptiva de ese objeto en relación con el objeto mismo que se exhibe en esa aparición. El hecho de que todo sentido perceptivo sea expresable lingüísticamente, debido a la coincidencia entre el sentido del acto de percepción y el significado de la proposición, es interpretado por Drummond en dirección contraria a la habitual: este hecho se debe a que el significado es la manera en que presumimos que es el objeto, como el noema perceptivo es la manera en que lo captamos en nuestra experiencia. No se trata, entonces, de un contenido de la conciencia, como consideraría un realismo representacionista, ni tampoco de una entidad ideal al estilo de los sentidos fregeanos. La coincidencia parcial entre el significado y el sentido noemático, o incluso su coincidencia parcial con el noema completo (en la medida en que hay también expresiones lingüísticas capaces de dar cuenta de la tesis, la plenitud sensible, etc.) no implica que el noema sea una entidad **intensional**, porque así como los sentidos noemáticos no son diferentes de los objetos intencionados, tampoco es necesario concebir a los significados en términos de sentidos fregeanos abstractos. Drummond considera que la diferencia entre referente y significado de la expresión es que el referente es el objeto intencionado por el acto expresivo, mientras que el significado es el objeto ***tal como*** es intencionado por el acto[15]. El significado difiere del objeto en que se trata del objeto idéntico tal como es expresado, sólo en su aspecto expresado, se trata de una fase abstracta del referente concreto de la presentación expresiva. El problema es que nunca aclara qué es ese objeto idéntico, ni cómo la conciencia de Drummond pudo tomar conocimiento de él más allá de lo que le fuera dado de él en la experiencia, sin hacer ningún supuesto y manteniéndose dentro de los lineamientos de una ciencia estricta.

- [15] Drummond, *op. cit.*, p. 190.

Es claro que toda la fuerza de esta posición consiste en ser capaz de dar cuenta de todos los aspectos de la teoría de Husserl descuidados por Gurwitsch partiendo de la crítica de Gurwitsch a la idea de datos hyléticos. Deberíamos, pues, aplicarle la misma crítica que le hemos hecho a Gurwitsch en la sección correspondiente. Dado que Husserl sí aceptaba la existencia de datos hyléticos, y no quería caer en un representacionalismo, no pudo pensar más que en el noema como idealidad trascendente en la que la identidad del objeto se hace presente como su momento más íntimo.

Quizás el punto central de la interpretación de Drummond esté en la crítica a la idea de Mohanty de que en la reducción dejamos de poner al objeto como un objeto real. Para Drummond "lo que realmente ocurre es que suspendemos nuestra *participación* en la posición del objeto como objeto real pero mantenemos su posición como algo acerca de lo cual reflexionamos". Drummond no advierte que aun así planteada la cuestión, la pregunta a formularse desde la fenomenología es qué motiva a la conciencia a llamar real a aquello que se le da, y no es posible entonces, permaneciendo dentro del ámbito de la reflexión fenomenológica, suponer que la realidad del objeto es algo previo al atributo de realidad que le asigna la conciencia[16].

Los motivos que, según Drummond, llevaron a Smith y Mc Intyre a identificar el noema de Husserl con el contenido intensional de las proposiciones consisten en la falla del principio de sustitución de equivalentes en el ámbito de las creencias (creer que San Martín cruzó los Andes no es lo mismo que creer que el libertador de América cruzó los Andes) y en la falla del principio de generalización existencial (creer que el escritor mejor vendido del país es millonario no es lo mismo que creer que existe el mejor escritor del país y que él es millonario). Drummond considera que su interpretación salva el problema sin recurrir a los sentidos fregeanos. En cuanto al primer punto, afirma que si bien el referente de dos noemata proposicionales puede ser el mismo, ellos no son idénticos, porque se trata del objeto tal como es intencionado por el acto, es decir, en aquellos aspectos suyos que son expresados por el juicio y con el carácter tético que el juicio les atribuye. Eso no significa que se trate de entidades ontológicamente distintas del objeto mismo que está siendo juzgado[17]. En cuanto al segundo punto, es decir, la existencia de proposiciones con sentido pero sin

---

- [16] *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 346-347. Es claro que para Husserl la existencia actual de una coherencia de experiencias que permite hablar de un mundo "real" es contingente, y que esa coherencia podría desaparecer sin que la conciencia, en tanto ser absoluto (en el sentido de no dependiente) se viera afectada por ello. Si los noemata no fueran coherentes entre sí se mostrarían como meras apariencias, sin el sentido que les asigna la conciencia cuando se le presentan como coherentes entre sí.
- [17] Drummond, *op. cit.*, pp. 204 y 206.

referente objetivo, Drummond considera que requiere un análisis más detallado. Lo que hace al principio es presentar distintos casos. En primer lugar, hace referencia a juicios falsos, o bien referidos de manera incorrecta a un objeto real, o referidos a objetos que se presume existen pero no es así. Considera que en estos casos se trata de una referencia a un objeto actual, real, pero que falla en la percepción de algunos de sus aspectos. En el caso del agua en la ruta, hay una ruta real, hay una apariencia de agua que lleva a afirmar que hay agua en ella, pero experiencias ulteriores prueban que no había tal agua, lo cual no implica que hubiera una entidad, "el agua en la ruta", a la cual se refería el juicio, cuyo referente no existía. Lo mismo ocurre con objetos imaginarios como Pegaso y con objetos ideales como un triángulo. El primero supone presentaciones perceptivas de las que extrae su contenido. Un mundo imaginario es una modificación del mundo real que obtiene su sentido de este mundo real[18]. Igualmente una figura surge de una progresión de casos reales o imaginarios que se aproximan a un ideal de exactitud. En todos los ejemplos es posible esta prolongación de la experiencia de cosas reales hacia otras que no lo son (o hacia aspectos que esas cosas no poseen) debido a que toda experiencia tiene una estructura horizóntica, no se agota nunca la presentación de un objeto en una fase determinada del proceso de percepción. Lo que no aparece mencionado aquí es el concepto de "inversión" al que apela Husserl en *Experiencia y juicio* para indicar el modo en que la conciencia se dirige a las objetividades categoriales, y tampoco el hecho de que la fundación de los objetos imaginarios e ideales en los objetos de la experiencia perceptiva no los reduce a aspectos inexistentes de tales objetos. Esto tampoco parece explicar por qué Husserl habla en sus últimos escritos de una "historia" del objeto correlativa a la historia del yo que lo percibe. Lo mismo podemos decir del modo en que los números y las figuras geométricas para el matemático, los personajes de novelas para los escritores, y los partidos políticos, los equipos de fútbol, las ideologías y las marcas para la gente común generan efectos tanto o a veces más que los objetos llamados "reales". Aunque es verdad que Husserl constantemente hace referencia a la pérdida de sentido de las ideas cuando se desconectan de su base en la experiencia, pone en el objeto características no críticas en el sentido de Drummond, como su color o su valor, cuestionando el sentido realista de la idea de objeto, a la cual recurre siempre Drummond sin dar una aclaración de ese sentido.

Para Drummond, a diferencia de lo que piensan Smith y Mc Intyre, la indeterminación del horizonte no significa que según Husserl haya muchos mundos posibles todos

[18] *Idem*, p. 212.

internamente compatibles. Las posibilidades de presentación de un objeto real forman parte todas de un solo mundo[19]. No es posible plantear un mismo objeto en varios mundos posibles, mundos que serían los rasgos que el objeto puede presentar en ulteriores presentaciones. Es verdad que para Husserl el cuasi-espacio-tiempo de los entes imaginarios surge de la espaciotemporalidad única del mundo percibido[20]. Sin embargo, la unidad en cuestión es la del tiempo inmanente y sus impresiones correspondientes, que pueden dirigirse hacia objetividades actuales, pasadas, cuasi-actuales, o, en una síntesis omnitemporal, hacia objetividades puramente ideales, a-temporales. Y pueden ser atemporales porque el tiempo mismo es para Husserl atemporal, y la presencia en carne y hueso de un objeto se limita a una impresión instantánea en el presente, es decir, a casi nada. Lo que sí es incorrecto en la identificación entre horizonte husserliano y semántica de mundos posibles es que Smith y Mc Intyre, como hemos visto, le atribuyen a cada mundo posible una existencia actual antes de aparecer ante la conciencia, lo cual es contrario a la puesta entre paréntesis de la existencia del mundo, que igualmente debería aplicarse a la cuasi-existencia de un cuasi-mundo.

Según el autor, la neutralización que constituye el cuasi-espacio-tiempo del mundo imaginario no es la aparición de un objeto nuevo, sino otra manera de dirigirse a los objetos reales, sólo otra disposición frente a lo mismo. Pegaso sería entonces una cierta manera de hablar de los caballos y las alas. Señala además que la fuerza moral de una novela depende de que no describe un mundo posible, sino "posibilidades para *este* mundo". Pero no comprende que *este* mundo, para Husserl, no está formado sólo por objetos espacio-temporales. Incluso, el mundo de la "actitud teórica hacia la naturaleza", que Drummond llama real, coexiste para Husserl con el mundo de la "actitud hacia la "subjetividad viviente"", y "son "mundos" que no se estorban"[21] Además, que un mundo literario obtenga fuerza moral de este mundo llamado "real" no significa que se reduzca a ser una descripción de objetos de este mundo. Incluso su fuerza moral, como en el caso de una utopía, puede provenir de la imposibilidad de su realización, como es el caso de la república platónica, que

---

- [19] *Idem*, p. 220.
- [20] *Idem*, p. 223. En *Meditaciones cartesianas* Husserl afirma claramente que yo puedo variar imaginariamente mi mundo y pensar infinitos mundos diferentes, pero que no serían composibles entre ellos ni con mi ego actual, así que sólo puede haber, realmente, un mundo. En estas meditaciones sigue a Leibniz (Husserl, Edmund, *Meditaciones…, op. cit.,* pp. 208-209). Es claro que su postura no coincide con la de Smith y Mc Intyre, pero tampoco con la de Drummond, que no admite las variaciones libres, creativas, estéticas, sobre mi propio mundo, que no impiden, sin embargo, que concluya que sólo uno de esos mundos tiene que ser real, aunque no pueda decir cuál, en virtud del carácter siempre abierto de mi experiencia del mundo (pues el mundo es precisamente un posible "y así sucesivamente", como indica Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 84).
- [21] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.*, p. 430 (p. 374).

genera efectos reales sólo en la medida en que es un ideal irrealizable. Y una posibilidad irrealizable que posea sentido invalida la idea de que lo que tiene sentido es toda posibilidad para lo real. Por otro lado, que los objetos posibles sean modificaciones de los objetos reales[22] no parece explicar qué son los objetos posibles. Precisamente por eso Drummond llega a la siguiente formulación: "Objetos posibles, objetos imposibles, objetividades cuestionables o dudosas son todos objetos en este mundo singular, que todo lo abarca, correlato objetivo de nuestra experiencia unificada subjetiva e intersubjetiva (…) todas las actualidades son posibles y todas las posibilidades pueden volverse actuales"[23]. Se trata de un mundo que incluye objetos de varios tipos ontológicos. En vez de referirse siempre a un objeto singular real, ahora la referencia de las proposiciones es a un **mundo** real único. La manera en que Drummond toma nota de las sucesivas capas de idealidad constituidas a partir de la experiencia perceptiva es presentarlas como referencias más y más indirectas al objeto actualmente existente.

El autor acepta que el mundo al que hacen referencia en última instancia todos los juicios es el mundo de la vida. Señala que Husserl le atribuye a este término dos significados distintos: Por un lado, el de ser el mundo predado que da sentido a, y sobre el cual se fundan, las idealizaciones científicas; por otro lado, como el mundo de todos los días, en el cual están sedimentados sentidos procedentes de esas mismas idealizaciones. Este mundo incluye las herencias culturales y educacionales que varían históricamente, y de ahí que nuestro mundo de la vida ya no sea el de Galileo, pues sus aportes ya son parte del nuestro[24]. Este mundo de la vida surge de un conocimiento cada vez más articulado y teorético del mundo de la experiencia inmediata, del universo de las cosas espacio-temporales, si bien se trata de un horizonte y no de una cosa singular. Debe tenerse presente, sin embargo, que el mundo espacio-temporal del que habla Husserl es ese mínimo compartido por todos los mundos culturales, y que incluye las relaciones de cercanía y lejanía con el cuerpo propio, y no un conjunto de axiomas interpretables en términos de puntos, líneas, figuras en un plano y cuerpos en un espacio abstracto.

Drummond, para afirmar que Husserl podría concebirse como un realista no fundacionista, se basa en el hecho cierto de que, si bien Husserl parte del *telos* que la modernidad le asignara a la filosofía, en su manera de completarlo se va apartando de la filosofía moderna, de su tradicional manera de entender la ontología y la epistemología, y

- [22] Drummond, *op. cit.*, p. 225.
- [23] *Idem*, p. 226.
- [24] *Idem*, p. 228.

supera las oposiciones entre subjetividad y objetividad, realismo e idealismo, e incluso quizás trasciende el debate modernismo-postmodernismo en algún sentido[25]. Pero para nosotros esa superación ya está presente en la filosofía romántica alemana. Y si no podemos llamar a Husserl un moderno, en cierto modo no podemos hacerlo con ningún filósofo, pues la modernidad es una idealidad que la posmodernidad ha construido como adversario contra el cual armar su propio proyecto.

Para probar que Husserl no es un fundacionista, el autor recorre los distintos tipos de fundacionismo (el empirista, el racionalista y el trascendental) y muestra que no coincide con ninguno de ellos. La razón por la cual niega que sea trascendentalista, como el propio Husserl proclamaba, es que la subjetividad trascendental husserliana incluye tanto al sujeto que experimenta como a la objetividad experimentada por él, y además Husserl muestra cómo las idealidades científicas emergen a partir de las experiencias vividas, sin presuponer un tipo de experiencia verdadera a la cual imponer como criterio de demarcación entre lo científico y lo no científico de una manera apriorista[26]. Además, hay textos póstumos, en los que Husserl claramente tiene en mente un ideal de conocimiento pleno de las estructuras racionales del mundo entendido como *Logos* transsubjetivo.

Como afirma Drummond, Husserl niega que un objeto se dé de manera adecuada, e incluso el carácter temporalmente constituido de la conciencia hace que sólo el presente viviente con sus horizontes sea captable plenamente. Pero incluso en él se presentan tantas conexiones con sentidos sedimentados que actúan de algún modo en los actos presentes, que no es posible captar los objetos más que de manera incompleta. Así parece acercarse al posmodernismo. Sin embargo, esto pasa cuando nos internamos en las capas más profundas y primigenias de la experiencia del mundo, mientras que las objetividades de orden superior están exhibidas ante la conciencia en plenitud, aun cuando se trate de polos ideales. Y es a ellas aquello a lo que apunta el saber racional verdadero. Además, la neutralización permite que todos los elementos sedimentados en la conciencia se presenten como tales, es decir, en su verdad, y no como algo que nos impulsa pasivamente a asentir. Los errores se pueden presentar aquí también[27], pero si se les adjunta la condición de presuntas, las afirmaciones sobre las cosas se vuelven plenamente verdaderas. Recordemos que para Husserl no se trata de saber si algo existe, sino qué motiva a la conciencia a llamarlo existente. Y si bien no da un criterio para determinar si una teoría física es verdadera y otra es falsa, para tomar un

- [25] *Idem*, p. 238.
- [26] *Idem*, p. 243.
- [27] *Idem*, p. 246.

ejemplo del autor[28], las puede neutralizar y estudiarlas en su carácter de teorías científicas. Es verdad, sin embargo, que la completa y adecuada intuición de las estructuras esenciales de la experiencia es para Husserl un *telos*, y no algo actualmente alcanzado[29].

En cuanto al realismo, en su versión ontológica, como afirmación de la existencia de "*individuals*" (objetividades individuales independientes de la conciencia), Husserl lo aceptaría, según Drummond, porque parte de la actitud natural, que acepta la existencia de un mundo independiente, y no la niega, sino que la pone en suspenso para reflexionar sobre ella. No se trata de un realismo que intente hacer una teoría acerca de un mundo extramental, sino que es realista por partir del sentido común acerca del mundo sin cuestionarlo, sin consentir con sus juicios ni negarlos[30]. Sin embargo, creemos que el hecho de que estudie el realismo de la actitud natural no significa que sea realista[31]. Además, el realismo de la actitud natural es más aristotélico que nominalista. Puede aceptar la existencia de entidades universales que sirvan de sujeto de los juicios, de modo que no se limita a establecer la existencia de entidades individuales. También Drummond afirma que Husserl es un realista epistemológico, pues acepta que el objeto no es un componente de la conciencia, pero la experiencia es capaz de captarlo en cierta medida (aunque esto parece reñirse con el carácter siempre presunto del objeto tal como es experimentado en esa experiencia[32]). También considera que Husserl es un realista lógico. Hay una identidad entre el juicio que meramente

---

- [28] *Idem*, p. 248.
- [29] A diferencia de Hegel, Husserl entiende la realización del proyecto de ciencia estricta como realizable en el infinito. Sin embargo, está lejos de considerar el ideal de adecuación entre conocimiento y realidad como una idea kantiana, a la manera de un como-sí, de una ficción que sólo sirve de guía irrealizable. Más bien esa infinitud es una corrección de la concepción hegeliana acerca del mal infinito, al presentarse como una tarea felizmente interminable pero plena de logros efectivos acumulativos. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, op. cit.,* p. 104.
- [30] Drummond, *op. cit.*, pp. 256-257.
- [31] Ni siquiera el Husserl de *Investigaciones lógicas* es realista en el sentido de Drummond, pues admite la realidad de las cosas del mundo exterior como explicaciones físicas adecuadas de los fenómenos, pero la considera un supuesto metafísico, que como tal quedará fuera de juego luego de la *epojé*. *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 196-197.
- [32] Es significativo el hecho de que los autores comentados raramente realizan referencias a una obra que muestra claramente la posición antirrealista de Husserl: las *Meditaciones cartesianas*. Texto de madurez en el que se presentan los resultados de la fenomenología genética integrados con los de la fenomenología estática, allí Husserl afirma: "El mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad (…) no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad" (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 60). Como indica García Baró, ya en un texto anterior a *Investigaciones lógicas* Husserl distinguía entre *Ding* (cosa), *Erschainung* (aparición o fenómeno), tomando como ejemplo "la cabeza del caballo que uno presume que ve", y que parece corresponder a lo que más adelante Husserl llamará noema perceptivo, e *Inhalt*, el escorzo, el contenido real inmanente de la conciencia (García-Baró, *op. cit*., p. 91). Ya entonces Husserl sostenía que el espectáculo que nos ofrece la realidad no variaría en nada si la cosa no existiera. Las cosas son consideradas como contenidos putativos de la conciencia (pp. 109-110). El noema es ese contenido putativo en cada momento de su despliegue temporal ante la conciencia. *Cfr*. de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 186.

"pone" un estado de cosas y el estado dado corporalmente en la experiencia que hace verdadero el juicio. La verdad no es una cuestión de mera coherencia. No se trata para Drummond de "la correspondencia entre una cosa (un noema judicativo o sentido) con otra (un estado de cosas) o la adecuación de la primera con la segunda; se trata de la *misma* cosa, el estado de cosas idéntico, dado en principio-en una reflexión crítica o lógica-como una suposición-y también presentado como un hecho actualmente existente". Esto explicaría la utilidad de la matemática para el estudio de los fenómenos físicos. La matemática formal, la lógica formal y la ontología formal considerarían los mismos objetos de diferente manera. Sin embargo, la existencia de sistemas formales incompatibles entre sí, todos coherentes y distintos de la geometría euclidiana, admitida por Husserl, hace que Drummond acepte cierto no-realismo fenomenológico en el ámbito matemático, aunque señalando que estos sistemas alternativos se fundan en lo real, si bien se desconectan de lo real, y acentuando la predominancia que tiene para Husserl el modelo euclidiano, que refleja las condiciones reales de nuestro espacio local, y con el cual deben ser coherentes otros modelos para ser físicamente verdaderos. Quedan sin embargo dos cuestiones por responder: ¿cómo es posible una extensión irreal de lo real? ¿Cómo pueden considerarse ciertos objetos "aparte" de lo real aun teniendo sus raíces en lo real?[33]. Por otro lado, si la teoría de Einstein es correcta, si bien en el ámbito local la geometría es euclidiana, esta geometría no es la real, pues es sólo una aproximación basada en una experiencia limitada del espacio. Precisamente lo ideal es la geometría de Euclides, lo real es la geometría de Riemann. En cuanto a lógicas, ontologías o sistemas científico-matemáticos alternativos e incompatibles, no pueden coexistir porque en todos los casos debe haber conformidad entre sus enunciados y las posibilidades inherentes a los objetos intuidos. Más específicamente, en el caso de teorías científicas alternativas que pretenden explicar el mundo, la elección entre ellas depende de que el mundo puesto teoréticamente por ellas sea idéntico con el mundo real actualmente presente[34]. Pero esto supone que no puede haber dos teorías incompatibles que sean consistentes, simples, etc., y que además se adecuen a nuestra experiencia diaria, o que puedan cambiarle el sentido a esta experiencia convirtiéndola en un aspecto tan superficial como sea pensable de una realidad más profunda. En la medida en que las ciencias particulares son explicativas, sus teorías pueden ser analizadas fenomenológicamente en su carácter de teorías, sin que sea necesaria ninguna aceptación de sus contenidos, pues los

- [33] Drummond, *op. cit.*, p. 266.
- [34] *Idem*, p. 269.

juicios acerca de la realidad son suspendidos por la fenomenología[35]. Drummond termina atribuyendo a las objetividades lógicas, matemáticas y científicas el carácter de "entidades de orden superior" ("*higher-order entities*"). Se trata del estado de cosas, la esencia y el objeto matemático, pero entendidos como articulaciones de objetividades de orden inferior, o sea, de cosas en el sentido vulgar. Las entidades teóricas son construcciones de la conciencia pero siempre en contacto con el mundo real. Considera a Husserl antirrealista sólo en matemáticas[36], aunque plantea que las entidades matemáticas también remiten indirectamente a la realidad. De todos modos, es difícil que un realista parcial pueda considerarse un realista, más teniendo en cuenta que el realismo de Husserl depende de atribuir a Husserl el rechazo que hace Gurwitsch de la teoría de los datos hyléticos del propio Husserl. Pero tal vez lo más problemático es que esta interpretación reintroduce algo que Husserl se ha empeñado claramente en superar: el dualismo entre una conciencia que se conoce apodícticamente, y un mundo independiente de la conciencia que está ahí, que se nos muestra parcialmente, pero que siempre tiene el carácter de algo que trasciende nuestras actuales posibilidades de conocimiento pleno. Pero nos ocuparemos más detalladamente de criticar esta interpretación en la sección siguiente.

Análisis crítico

Drummond no tiene en cuenta que aunque para Husserl el objeto intencional sea el objeto intencionado en tanto intencionado, es éste el que termina explicando en términos de aquél, es decir, en términos del correlato noemático de los actos de la conciencia. Si se identificara al objeto intencionado con el significado, como quieren los fregeanos, podría verse al objeto intencionado como polo ideal de una síntesis de significados, o como polo ideal de una síntesis de percepciones si se lo considera desde el punto de vista de Gurwitsch. Porque la epojé no es mera duda sobre la existencia de los objetos con los que nos

- [35] Husserl mismo señala que las ciencias deben ser tratadas por la fenomenología como productos de praxis de ese mundo de la vida al cual, a su vez, recurren para obtener evidencia empírica. Además, ese mundo de la vida debe someterse a la suspensión del juicio acerca de su validez para ser tratado científicamente (en el sentido de una ciencia estricta). Los objetos de la ciencia no son realidades sino proposiciones que se sustentan sobre eso mismo respecto a lo cual mantienen una distancia crítica. Todo esto que decimos es una verdad absoluta y es independiente de toda afirmación acerca de la verdad o falsedad de una determinada teoría científica. *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis*…, *op. cit.*, pp. 136-138. Con respecto a la posición de la fenomenología frente a la ciencia natural, *cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 483-484. También Mohanty señala que el objeto constituido por la ciencia entra en la descripción fenomenológica sólo como significado o sentido del acto, es decir, sólo como noema. *Cfr.* Mohanty, J. N, *Transcendental…, op. cit.*, pp. 60 y ss.
- [36] Drummond, *op. cit.*, p. 270

encontramos en el mundo de la actitud natural[37], sino que su existencia independiente de los actos de la conciencia pierde sentido como tal, y cae fuera del ámbito de la filosofía. No se niegan esos objetos, pero la puesta entre paréntesis de su presunta existencia es paso previo para mostrar que llamamos existente a un conjunto de apariciones coherentes (de una manera peculiar que hay que explicar). Lo de Husserl no es un realismo ontológico, aunque tampoco un idealismo subjetivo debido a que el noema no es *creado* por el acto, sino que es un correlato suyo. Eso no implica que podamos atribuirle una materialidad en el sentido del materialismo metafísico[38]. El noema, aunque se obtenga a veces por variaciones imaginarias, no es una abstracción, sino un concreto considerado abstractamente, en lo que tiene de universal, simplemente porque todo es tratado así por la filosofía, que es una ciencia de esencias (no hay ciencia de las instancias singulares de una esencia)[39].

El noema se define a partir del objeto intencionado, porque la aproximación a todo concepto parte de un punto previo, lo dado según la actitud natural, pero al reconstruirse ésta también fenomenológicamente, el concepto "objeto intencionado" requiere aclaración. "Noema" no es un término más abstracto que "objeto" o "conciencia".

Si separamos noema como "objeto intencionado en tanto intencionado" de "objeto intencionado a secas" deberíamos postular algo que se pierde en la abstracción, es decir "objeto intencionado en tanto no es intencionado", lo cual es claramente una contradicción (contradicción señalada por Hegel en relación con la cosa en sí kantiana). Porque partimos de que el objeto es "intencionado", aunque no neguemos todavía su existencia independiente.

La puesta entre paréntesis no deja intacto y deja intacto al objeto. Lo deja intacto en el sentido de que lo analiza como se presenta cuando uno no está interesado en él[40]. Y no lo

---

[37] *Idem*, p. 47.

[38] Con respecto al modo en que Husserl supera la oposición realismo-idealismo, *cfr*. de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 402-406. En la p. 422 muestra el modo en que Husserl se aleja por igual del realismo vulgar y del idealismo al estilo de Berkeley.

[39] El noema, como indica Mohanty, es la reducción de la esencia a lo que es para la conciencia, y no debe olvidarse que el realismo del cual parte Husserl antes de la reducción es un realismo de esencias (*cfr.* Mohanty, J. N., *Phenomenology. Between Essentialism and Trascendental Philosophy*, *op. cit.*, 1947).

[40] En el artículo "An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema", Drummond identifica al noema con el objeto "in its significance for us" (p109). Tal significatividad se funda para él en que los objetos son correlativos a "our interests and concerns". El noema es un sentido porque es lo que del objeto tiene sentido para nosotros. Pero Drummond parece aquí confundir el interés que motiva la aprehensión con el objeto de la aprehensión, parece confundir lo que hace al yo volverse hacia algo que despierta su interés con lo que se aparece ante el yo luego de este volverse-hacia. Que algo tenga el sentido de ser rojo y cuadrado no significa que me interese en su aspecto rojo y cuadrado y que ese aspecto interesante sea el noema en el sentido husserliano. *Cfr.* Vv. Aa., *The Phenomenology of the Noema*, *op. cit.*, pp. 104-109.

deja intacto al preguntar ¿qué hace que califiquemos a algo como objeto, y además como objeto existente?

Si bien Drummond se equivoca al negar estatuto ontológico al noema (lo tiene, pues el que carece de tal estatuto es el objeto intencionado, que debe ser aclarado noemáticamente luego de la reducción), no se equivoca al negar su identificación con el sentido de Frege. Éste es concebido como un objeto independiente (a la manera de Meinong, un realista de los universales), mientras que el noema no posee más ser que su ser correlato de actos de conciencia.

Frente a la posición de Gurwitsch, para Drummond es un error ver al objeto intencionado como un todo del cual sus apariciones son las partes. Hay un objeto actualmente existente, con respecto al cual las apariciones son meras abstracciones. Eso no explica el carácter ideal de los objetos en la fenomenología, y se atiene literalmente a la idea de presentación "en carne y hueso".

A nuestro entender el autor se equivoca al pensar que la epojé de Husserl no afecta la creencia en los objetos del mundo, que sólo la suspende a los fines del análisis. Está en lo cierto al indicar que la distinción de Husserl entre el objeto, el objeto en tanto intencionado (noema completo), y el sentido noemático (núcleo), es una distinción abstracta. Pero sólo uno de estos conceptos tiene prioridad ontológica y explica a los demás, según nosotros pensamos: el segundo, que incluye el polo de identidad o X vacía.

Drummond no explica la *independencia existencial* del noema. La indeterminación del horizonte de nuestra experiencia actual de un objeto real no da cuenta del modo en que, al intentar aclarar ese horizonte, emergen pseudoobjetividades fantasmáticas que no es posible poner ni del lado del objeto, pues éste sólo presenta un aspecto borroso pero no falsamente claro, ni del lado del sujeto, pues Drummond pone en él sólo actos, y no representaciones con sentido que pueden estar erradas, pues esto último lo haría adscribir a un representacionismo moderno que él rechaza.

Cuando describe el modo en que la rememoración llena de contenido las retenciones vacías, el autor se contradice con su tesis de que no hay tales llenados subjetivos. Debería ser el aspecto pasado del objeto actualmente percibido el que se trajera a la conciencia, es decir, el objeto mismo en su aspecto anterior, y esto no es posible, salvo que se postule una cierta atemporalidad del objeto real, lo cual generaría un realismo metafísico bastante peculiar.

El sentido lógico no implica referente, sostiene Drummond, sí el fenomenológico, por no ser más que una abstracción. Lo visto en tanto visto sigue siendo lo visto, el objeto mismo.

Pero esto no explica por qué lo visto puede haber sido un error. Eso depende de la plenificación o no de las intenciones vacías. Depende de lo hylético y del carácter plurinoemático del proceso perceptivo.

Tiene razón el autor al considerar, contra Smith y Mc Intyre, que la X vacía no es un pronombre demostrativo, pero no al considerar que es el objeto intencionado mismo formalmente caracterizado tal como entra en el noema, precisamente porque esa identidad formal es lo único que podemos afirmar de la X mientras permanecemos dentro de la actitud fenomenológica. La X es correlato de una direccionalidad de la conciencia percipiente, y nuclea, no un objeto intencionado real, como piensa Drummond, sino un objeto posible, un intento de objeto, un objeto en construcción[41], puesto como trascendente mientras no haya una incoherencia de *cómos* que lo haga estallar. Es el devenir del sentido abstracto hacia el sentido concreto inalcanzable, que no es abstracto porque es el sentido de cierta hyle y permanece identificado como *algo* que acumula en torno a él una serie ilimitada de *cómos* o determinaciones. Pero la cosa misma no está en la mera X, sino en todo el conjunto de noemata asociados por su X, por su identidad, más sus posibles apariciones en el horizonte interno. Es así como el objeto intencionado queda definido sobre la base del noema u objeto intencional, que antes fuera definido partiendo de aquél, en un círculo iluminador, no vicioso. Una circularidad que Drummond no tiene en cuenta.

Para el autor, la relación entre noema y objeto debe definirse de modo que satisfaga cuatro condiciones:

"1) vea el noema como el objeto tal como es intencionado en el acto;

2) entienda que el noema es un *abstractum*, pero

3) niegue que sea una entidad abstracta ontológicamente distinta del objeto intencionado, y

4) defina la relación entre *abstractum* [noema] y *concretum* [el objeto intencionado] como otra que la de todo-parte."

Con respecto al punto (1), deduce de él que Gurwitsch está en lo cierto cuando no separa el noema como sentido respecto de los datos hyléticos. Lo material, considera

---

[41] Una idea similar surge del análisis que hace Richard Holmes de objetos intencionales "difíciles" como el autor de una obra en tanto distinto al escritor del texto, o los fotones en la física cuántica. Considera que todos los objetos son noemata (objetos intencionales) con la misma condición ontológica (dependencia respecto de las conciencias múltiples para las cuales existe de distintas maneras). *Cfr.* Holmes, Richard, "The Noema Revisited: Hard Cases", en *The Phenomenology of the Noema*, *op. cit.*, p. 212. El objeto es el punto de unificación de los sentidos noemáticos a través de los cuales es dado, y de los cuales es el punto de unificación sólo en la medida en que es "postulado" así, funcionando como un proyecto que busca su completamiento, de manera similar al "circuito de la ipseidad" de Sartre (*Idem,* p. 225).

Drummond, es un componente del objeto tal como el acto lo intenciona. No habría, pues, constitución. Estaríamos ante un realismo ingenuo. Creemos que no tiene sentido identificar, sin embargo, el color del objeto (color interpretado como color *de* un objeto) con el matiz instantáneo tal como aparece en la conciencia, que no es nada *del* objeto. Matices así se presentan en una alucinación o en un sueño sin que haya objeto real del cual sean cualidades. Además, es su cambio en el tiempo lo que a ojos de Husserl les da a esos matices una realidad inmanente.

El autor considera que la aparición del objeto viene determinada por el conjunto de condiciones psicofísicas (iluminación, estado del órgano perceptivo, etc.) en las que el objeto intencionado se encuentra. El noema es esa aparición, un objeto presumiblemente existente tal como es percibido bajo ciertas condiciones[42]. No tiene en cuenta la reducción a la que debe someterse todo lo que entra como *condición psicofísica* para que la fenomenología sea posible. Cuando Husserl se refiere a esas condiciones en *Ideas I*, lo hace para que sea comprensible desde el punto de vista de aquellos que permanecen aun en la actitud natural (los lectores), de qué habla cuando menciona las matizaciones determinadas por el elemento hylético[43].

Drummond coincide con Gurwitsch en dos puntos:

1) Rechaza la noción de datos hyléticos e identifica la aparición sensible con el noema.

2) Identifica objeto percibido y noema, que es el objeto apareciendo bajo condiciones definidas[44].

El error del enfoque de Gurwitsch estaría en que éste suele mezclar la consideración parte-todo con la de multiplicidad-identidad. En realidad no es una confusión. Para Gurwitsch la identidad del objeto es la presencia del todo en las partes. Para Drummond, esta explicación es estática, y olvida que el acto de percepción (como anuncia casi desde el comienzo) es una totalidad que sólo puede dividirse en actos instantáneos por un proceso de abstracción. Es en el proceso total que se da esa identidad de la que cada manifestación se abstrae, y a esa abstracción se la denomina noema. Para nosotros, es verdad que la identidad del objeto es identidad en y a lo largo de las distintas apariciones, y surge de la extensión temporal del proceso perceptivo. Sin embargo, hay una presunción de identidad antes del desarrollo del proceso. Basta con ver la mesa desde una posición para que ya sepa que podré

- [42] Drummond, *op. cit.*, p. 148.
- [43] En *Ideas II* Husserl hace un análisis complejo de la cuestión, probando que la aparición no puede reducirse a condicionamientos físicos o psicofísicos. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.*, pp. 337-345 (pp. 288-297).
- [44] Drummond, *op. cit.*, p. 149.

seguirla con la mirada y será la misma al darle la vuelta. Hay un proceso de percepción porque previamente hay una identidad a percibir.

El objeto idéntico, para el autor, *trasciende* la multiplicidad en que es sentido[45], trascendencia que no consiste en la mera inadecuación de toda percepción. El objeto se presenta en las apariciones pero éstas no lo componen. En este punto se aproxima a la línea fregeana (la aparición como mediadora, aunque sea aparición con elementos sensibles). Es verdad que según Gurwitsch nunca vemos las cosas porque siempre vemos partes y más partes. Y sin embargo, cuando vemos una cosa, vemos una cosa, no una parte de cosa. Pero sólo presumimos que la vemos, porque podríamos equivocarnos. Por eso lo que vemos es una X vacía sostenida (llenada) por (con) un *cómo*, un sentido, que puede o no seguir correspondiéndole en la percepción ulterior.

Drummond termina definiendo el objeto intencionado como "un objeto espacialmente idéntico en todas sus apariciones singulares". Trata así de aproximarse a una concepción realista, pero no puede escapar a la evidencia de que, fenomenológicamente considerado, no puede un objeto ser *radicalmente* independiente de sus apariciones (*apariences*). De lo contrario estaría obligado a aceptar una cosa en sí incognoscible.

Hacer coincidir, como él lo hace, la identidad del objeto con una identidad espacial es todo un problema, pues el objeto idéntico puede moverse en un espacio fijo y seguir siendo el centro de una constante direccionalidad de los actos de percepción. Eso sin hablar de los objetos ideales o imaginarios. La fragilidad que los objetos poseen para Husserl, y que explica cómo objetos enteros, tales como los dioses griegos[46], o el disco solar no mayor que el tamaño del pie de Heráclito, han desaparecido, es algo que Drummond no puede explicar.

La posición del autor presenta cierto especial interés al tomar elementos de la fenomenología genética, por ejemplo la síntesis pasiva[47] para explicar el modo en que un objeto emerge a la presencia, aparece, y lo hace en fases sucesivas que se van asociando automáticamente por homogeneidad cualitativa antes de cualquier acto de aprehensión interpretativa. El último Husserl, efectivamente, acepta un preordenamiento de lo hylético que, por contraste con el fondo del campo perceptivo, destaca como una protoobjetividad antes de su identificación como tal o cual objeto. Pero llamar "objeto" a esa protoobjetividad es salirse del marco de la propuesta fenomenológica. Para Drummond, la identidad del objeto ya se nos hace presente en esta síntesis asociativa. Su identidad se manifiesta en la "fuerza"

- [45] *Idem*, p. 152.
- [46] *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.*, p. 326 *et al*.
- [47] Drummond, *op. cit.*, pp. 160 y ss.

que ejerce sobre el ego antes de que éste oriente su atención hacia aquél. Pero esta protoobjetividad autoconstituida en la síntesis pasiva de la temporalidad inmanente no deja de ser un fluir de protocorrelatos de protoactos de conciencia, y si no se la puede llamar inmanente es porque aún no hay una trascendencia por contraste con la cual pueda considerarse de esta manera.

Para Drummond el noema es un sentido porque, si bien es el objeto mismo presentándose bajo ciertas condiciones, es considerado en su significación objetual para un sujeto (con su funcionalidad y sus lazos causales con el entorno además de lo sensiblemente presente en él). Es decir, es sentido porque es lo que tiene sentido para alguien. Pero precisamente sólo "es" lo que tiene sentido para "alguien". Tener sentido no es lo mismo que presentar cierto interés[48].

Para nosotros, el carácter previo del noema tanto respecto a objetos como a sentidos lingüísticos (significados) queda demostrado por el hecho de que el enunciado puede portar el mismo sentido que porta el dato hylético, sólo que el enunciado porta como meramente posible lo que la hyle realiza, y es así como un juicio puede resultar verdadero. La animación de signos tiene como noema correlativo un objeto posible. En cambio, la hyle soporta, cuando es aprehendida, un objeto real (actual)[49] mientras el curso de la percepción sea coherente. Cuando esa aprehensión sucede, inmediatamente la identificación del sentido lingüístico y el perceptual en su aspecto no material transforma el significado posible en real, sin que eso afecte a la percepción. Aún después de la epojé esta descripción del proceso de verificación sigue siendo válida.

Drummond ve claro es que el noema no es el sentido lógico, el cual es idéntico en distintos juicios con distinto carácter tético (distinto noema), igual que el objeto es idéntico en distintas percepciones desde distintos ángulos[50]. Pero ese sentido debe definirse en función de los correlatos de los juicios, como el objeto en función de sus apariciones, con la diferencia de que un sentido lógico (un significado) no presenta lados o aspectos. Está todo entero en el noema que le sirve de sostén, pero es idéntico en varios noemata correlativos a varios juicios. Es que todos esos juicios apuntan a lo mismo, un "mismo" correlato de ese apuntar, que en este caso no es una entidad espacial, aunque en ciertos discursos surge una

---

- [48] Como indica García-Baró, ya para el primer Husserl tener sentido significa tener propiedades, estar sometido a leyes necesarias, ser entendible, no ser un puro caos, pertenecer a una especie, y **no** simplemente mostrar interés, pues el interés pertenece a la esfera del juicio valorativo, que se asienta sobre la esfera de la percepción. *Cfr.* García/ Baró, *op. cit.*, p. 198.
- [49] Drummond, *op. cit.*, pp. 178-179.
- [50] *Idem*, p. 184.

modificación por un acto que le asigna un referente espacial. Como "estado de cosas" posible, para el autor el objeto mismo (sólo que como posible), es el objeto del juicio. Para nosotros, tanto el significado como el percepto son sentidos, y por eso pueden identificarse. Pero el sentido es sentido para alguien y de algo (la protoobjetividad), no una entidad abstracta al estilo de Frege. Igualmente, que la objetividad se desplace desde objetos a estados de cosas, y de estos estados al mundo como horizonte, muestra que el realismo metafísico de Husserl, si existe, es un realismo de las relaciones, y en este sentido también sería realista el idealismo absoluto hegeliano.

El contenido lógico de la proposición es para Drummond el objeto tal como es intencionado por la proposición, aislado del objeto (¿cómo?) y convertido en sentido lógico sólo por un proceso de reflexión sobre el acto de juzgar. Los discursos de ficción, por su parte, son variaciones imaginarias de apariciones de objetos reales. Así mantiene la prioridad del noema perceptivo, que Gurwitsch no podría fundamentar al considerar cualquier manifestación como "parte" del objeto, sea o no sensiblemente presente, o sensiblemente plenificable. Para nosotros el sentido perceptivo tiene prioridad porque el acto de juzgar no anima una hyle, y el sentido es originariamente el sentido de algo. No cualquier material admite cualquier sentido. La hyle roja no admite el sentido "cuadrado verde". Hay una correlación entre dato y sentido.

En cuanto al no fundacionismo de Husserl y su realismo, creemos que Drummond hace bien en aclarar los sentidos que estas palabras muestran habitualmente, y sale airoso en sus sugerencias poco comunes acerca del sentido verdadero de la filosofía husserliana, más por debilidades de los críticos, que tienden a poner a todos los modernos en una misma categoría borrosa a la que ninguno se ajusta realmente, que por la fuerza de su propia interpretación, que al partir de la negación del carácter real-inmanente de los datos hyléticos no es para nada "literal" en la lectura de los textos de Husserl, como pretende serlo. Por otro lado, parece favorecer a la posmodernidad, en última instancia, al relativizar el carácter idealista y moderno de Husserl, con lo cual nos deja sin palabras para nombrar el sentido de una filosofía. Él mismo se da cuenta de que acentúa el carácter no fundacionista y el carácter realista de la fenomenología en demasía, y a veces matiza estas afirmaciones diciendo que se trata más bien de un fundacionismo de nuevo cuño, y que trasciende la polémica realismo-idealismo, lo cual es cierto[51]. Pero el propio Husserl es muy claro con respecto a su posición.

---

[51] *Cfr.* Rizo-Patrón, Rosemary, "Entre la inmanencia y la "cosa misma": En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", en *Areté*, Vol. II, N° 2, 1990: "creemos que en la fenomenología husserliana el tema de la intencionalidad logra introducir nuevos horizontes a la subjetividad, desde ese momento abierta

Como dice en *Meditaciones cartesianas*: "Sólo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción trascendental, o el de ambas cosas, se puede pretender separar la fenomenología y el idealismo trascendental"[52]

El noema como extensión consciente de la realidad inmediata

Una versión distinta de la interpretación realista es la desarrollada por Hintikka, conocido por haber hecho una formalización de los contrafácticos en términos de mundos posibles, idea utilizada por Smith y Mc Intyre para dar una forma analítica a la concepción husserliana acerca del horizonte. Este autor intenta una conciliación entre la interpretación fregeana del noema, que lo concibe como entidad mediadora con el objeto, y la idea de que el noema es el objeto real mismo tal como se presenta ante la conciencia. Para ello se basa en una concepción nueva acerca de la reducción que considera no como reducción al noema sino como reducción del noema a un núcleo de autodación originaria de la cosa real, especie

---

a la trascendencia más allá de las dicotomías clásicas entre "realismo" e "idealismo" (…)" (*Idem,* pp. 222-223). Asimismo, transcribe este texto de Bernet en el cual se señala la evolución del pensamiento de Husserl desde un realismo que divide inmanencia y trascendencia, a un idealismo que intenta reducir la trascendencia a la inmanencia, con la extensión de ésta en sentido noemático, hasta aceptar una diferencia insuprimible "entre la trascendencia del objeto espacial y sus modos de donación inmanentes noético-noemáticos" (*Idem,* p. 224), movimiento que no puede dejar de recordarnos al que según Hegel se da en el desarrollo fenomenológico de la conciencia, de acuerdo con su *Fenomenología del espíritu*. También Føllesdal señala que Husserl supera la antítesis realismo-idealismo en la medida en que identifica las expresiones "la conciencia constituye al objeto" y "el objeto se constituye a sí mismo ante la conciencia" ("La notion d'intentionalité chez Husserl", en *Dialéctica*, Vol. 47, N° 2-3 (1993), pp 176-177). Encontramos una idea similar, aunque dentro de una interpretación diferente del noema, en un artículo de Leonore Langsdorf ("Noetic Insight and Noematic recalcitrance", *op. cit.*): "the lack of phenomenological evidence for a subject-object dichotomy means that traditional idealism and empiricism, as well as struggles between subjectivism and objectivism, are surpassed" (*Idem,* p. 87). Hay buenas razones, sin embargo, para pensar también que la posición de Husserl es idealista, aunque en un sentido que todavía habría que tratar de descifrar. Por un lado, como señala Dallas Willard, hay en la filosofía de Husserl una predominancia de lo noético sobre lo noemático (Willard, "Finding the Noema", *op. cit.*, pp. 39-40). Aunque es posible sostener a pesar de ello que Husserl es realista, si se establece una radical separación entre noema y objeto real, o si se le niega al noema todo estatuto ontológico, como sostiene Eduard Marbach. Pero también hay buenas razones para pensar en una ontología idealista como base del pensamiento de Husserl a partir de la reducción, en la medida en que el ser del objeto queda reducido a su ser fenoménico, y la conciencia pasa a ser la raíz y el origen de todo ser, como indica James G. Hart ("Being's Mindfulness: The Noema of Trascendental Idealism", en *The Phenomenology of the Noema*, *op. cit,* pp. 118, 128, 129, et al.). Podemos considerar que determinar el estatuto ontológico del noema influye sobre la manera de entender la metafísica de Husserl (si la hay), pero la determinación de tal metafísica no resuelve el problema de la interpretación del noema de manera automática.

- [52] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 144. Aunque Husserl admite que su idealismo trascendental no es el tradicional, ni el psicológico ni el kantiano, muestra que es más radical que este último, pues no admite las cosas en sí. Habla de la trascendencia inmanente de un mundo reducido (*Idem,* p. 168) y termina desarrollando un pluralismo monadológico de estilo leibniziano, aunque libre de prejuicios metafísicos (*Idem,* p. 170).

de solapamiento entre la conciencia y la realidad, una "interfase" entre ambos lados de la relación[53].

Uno de los motivos por los cuales Hintikka considera insuficiente el enfoque fregeano de la cuestión, aun admitiendo la idea fregeana de que el noema es como el *Sinn* de Frege, y su objeto es como el *Bedeutung* del mismo filósofo de la lógica, es que no puede mantenerse la idea de la intencionalidad del acto si no se pone al noema junto con el objeto hacia el cual apunta. En la medida en que para Husserl el noema es objetivo si se plenifica, esa plenificación es para Hintikka incomprensible si en el proceso no se pone en evidencia la realidad del objeto intencionado por el noema, y esto sólo es posible si el objeto mismo se nos da en forma inmediata y es captado a través de un acto de intuición. Esa intuición no es sólo sensible. También hay una intuición de categorías y una intuición de esencias universales.

Lo dado inmediatamente en la intuición no es el noema, que comprende todo lo pensado o mentado de un objeto en el acto, sino que se trata del objeto mismo. Lo dado del objeto es una interfase entre realidad y conciencia, un nivel de conciencia en el cual la realidad se nos impone. Es de esa interfase que tenemos un conocimiento evidente. La reducción trascendental es una reducción a lo dado, pero teniendo en cuenta que eso dado es la base para la constitución de todo el mundo conceptualizado (pensado). Sólo parte del noema es parte de lo dado, de esa interfase entre conciencia y realidad. No lo es, por ejemplo, la X, pues ella posee carácter sintético, dependiendo de la dación de la forma y de la articulación conceptual generada por el hombre.

El noema es un conjunto de expectativas y especifica su objeto estableciendo que esas expectativas serán plenificadas. La constitución articula la sensación, que es el contenido de lo dado del objeto real, y como producto de esa articulación surge el noema. Constituir el objeto es entonces conceptualizar un objeto que ya nos ha sido dado en los datos sensoriales (o en otra forma de intuición).

En la medida en que Frege enfatiza la independencia entre lógica y matemática por un lado e intuición por otro, Hintikka busca otro punto de comparación para sostener su tesis, y lo encuentra en la teoría del conocimiento de Russell. Pero aclara que esta analogía funciona mientras se interprete a Russell adecuadamente. Es decir, busca comprender a Husserl sobre la base de Russell, y a Russell sobre la base de Husserl. Aclara que cuando Russell reduce todo conocimiento a lo que llama "conocimiento por familiaridad (*acquaintance*)", no está

[53] *Cfr.* VV. AA., *The Cambridge…, op. cit.*, pp. 83-85.

pensando sólo en datos sensoriales, sino también en formas lógicas (lo que en Husserl son las categorías), e incluso universales (las esencias husserlianas). La construcción lógica que para Russell permite pasar de ese conocimiento al "conocimiento por descripción" correspondería a lo que Husserl llama "constitución". En ambos casos se trataría del intento por reducir las teorías abstractas de la física y la matemática a lo que nos es dado efectivamente. La sospecha de fenomenalismo ha caído sobre ambos, y en los dos casos injustificadamente, pues ni uno ni otro duda que lo dado es algo de la propia realidad. Hintikka lleva la comparación más lejos, hasta considerar que la inclusión de Husserl de los datos sensoriales en lo que Brentano llamaba "fenómenos físicos" es equiparable a la idea de Russell según la cual los datos sensoriales son equiparables a los estados físicos del sistema nervioso central[54].

Hintikka señala, sin embargo, que Russell y Husserl se separan en su manera de entender lo inmediatamente dado. Mientras para Russell lo dado está estructurado categorialmente, pudiendo clasificarse en individuos en sentido lógico, sus propiedades y sus relaciones, para Husserl se trata de un material desordenado al que da forma nuestra actividad mental. Como siempre percibir es ya una articulación cognitiva de ese material, éste nunca puede captarse en su pureza como un continuo bidimensional de colores y formas, de manera tal que la reducción nunca termina, pues a cada paso nos encontramos con un material ya informado por un acto de conciencia. La imposibilidad de separar los materiales sensoriales de las formas lleva a la conclusión, según Hintikka, de que no hay posibilidad de percepción de objetos particulares sino como ejemplares de un universal, como corporizaciones de esencias, con lo cual lo esencial también aparece formando parte de la intuición, antes de cualquier proceso de pensamiento. Las esencias son entonces parte de la intuición, y la reducción eidética, que sería el aporte del Husserl maduro (y no la trascendental, como suele pensarse), permite separarlas, precisamente, del material hylético con el cual están entremezcladas. Se trata aquí de las esencias materiales, a diferencia de las esencias formales captadas por intuición categorial[55]. En última instancia, lo único dado son los universales instanciados en el material sensorial, y depende de cómo se conciban estos universales, si como objetos de intuición o correlatos de una actividad de la conciencia, deberá pensarse a Husserl como un realista o como un idealista. La fenomenología no puede,

- [54] *Idem*, p. 97.
- [55] *Idem*, p. 101.

concluye Hintikka, dar cuenta de esos procesos de estructuración y categorización más básicos que no es posible derivar del simple darse de los datos sensoriales.

Análisis crítico

Hintikka no se equivoca, sin duda, al considerar la interpretación fregeana como insuficiente. Si bien no puede desprenderse totalmente de ella, comprende que la reducción es algo diferente de la reflexión sobre entidades ideales significativas que median entre nuestros actos mentales y los objetos que nos trascienden. Pero sigue pensando que eso son los noemata, y por eso cree que la reducción trascendental consiste en un intento, como veremos parcialmente fracasado, de mostrar cómo lo pensado o lo intencionado por el acto, el noema, emerge por un proceso de dar forma por parte de la conciencia a unos materiales sensoriales que, sin embargo, nunca pueden captarse en su estado puro, lo cual hace pensar que en lo inmediatamente dado hay también elementos categoriales y esenciales. Quizás los problemas fundamentales de este enfoque sean dos. En primer lugar, la idea de un solapamiento o una interfase entre conciencia y realidad. Es algo que encierra un núcleo de verdad, en la medida en que, para el Husserl de la vejez, la hyle constituye el ámbito del no-yo, de la facticidad, de lo destinal que escapa a la racionalidad y por cuya coherencia fenomenológicamente incomprensible pregunta la metafísica (indagación que lleva en última instancia a Dios). Pero, por otro lado, la hyle no es nunca puesta fuera del ámbito de la conciencia, en la medida en que constituye, podríamos decir, su cuerpo. Plantear que este cuerpo sea una especie de intersección entre el ámbito inmanente y el trascendente, como plantea Hintikka, implicaría poder ponerse fuera de la propia conciencia y ver de qué modo ella se relaciona con lo que la trasciende, algo que queda vedado por la propia epojé que a entender del pensador comentado sería la que reduce todo a este ámbito de dación originaria. El otro problema más importante consiste en cierta confusión del autor entre lo dado y lo vivido. Husserl nunca plantea que los datos hyléticos sean captables en su pureza, no porque estén entrelazados con propiedades formales que no se sabe si derivan o no de la actividad de la conciencia, sino porque ellos y los actos que los animan son el ser mismo, la materia misma, de la conciencia. Por eso en *Investigaciones lógicas* no trata a los datos como presión de la realidad sobre la conciencia, sino como ventanas abiertas a lo trascendente. Uno no ve la ventana, sino que mira a través de ella. Lo que vemos a través de ella son los objetos, pero los objetos tal como se dibujan en el vidrio de la ventana. Las intenciones vacías que rodean

al acto actual, sin embargo, ponen en la ventana más de lo que en ella se ve, es decir, presentan en forma vacía lo que las paredes no dejan ver de esos objetos. Las cinestesias que llevan al desplazamiento de la perspectiva y que motivan el fluir de los datos sensoriales (siempre organizados en campos, y por ello con esa cuota de articulación que permite hablar de intuición categorial) pueden plenificar esas intenciones, y así lo que aparecía como oculto aparece como manifiesto. Pero lo dado no es, como piensa Hintikka, sólo lo manifiesto. Lo oculto también se manifiesta, precisamente como oculto, y de este modo es dado, aunque dado en el horizonte. Hintikka nunca se refiere a este horizonte. Ahora, si al horizonte le sumamos la parte sentida del objeto, la que tiene el carácter de lo pleno (no por ser datos más sentido, pues la plenitud es parte del sentido, y es motivada por los datos sensoriales), tenemos precisamente el noema. En la medida en que son múltiples los noemata cuya síntesis confirma la existencia de un objeto trascendente que persiste en el tiempo, es el objeto lo constituido. El noema, en cambio, es la sombra dibujada frente a la conciencia como producto de la aprehensión interpretativa de la hyle. Pero es correlativa a estas vivencias, y no a su organización. Hintikka parece incapaz de pensar la conciencia en dos planos. No ve que esas sombras de objetos que son los noemata neutralizados son lo dado para Husserl, y no los datos hyléticos. Quizás lo que confunde, precisamente, es llamar a éstos últimos "datos". Precisamente la constatación de esta imposibilidad de intuir los puros datos debió llevar al autor a concluir que la intuición para Husserl no es más que otro nombre para el noema constituido por la conciencia y que se plenifica. Eso que separa las perspectivas de Russell y de Husserl, y que para Hintikka no impide la analogía, es precisamente lo que la impide. Para Russell las descripciones están hechas de datos enlazados por procesos de construcción lógica. Para Husserl, el objeto es constituido por la coincidencia de las sombras que son correlativas a la aprehensión de los datos que forman el contenido material de una conciencia, que formalmente es un flujo absoluto de datos con un núcleo que se automantiene en el tiempo como un siempre de nuevo presente y que llamamos el yo puro.

Más allá de las dificultades mencionadas, hay cuestiones de detalle que muestran los problemas que la lectura previa de la interpretación fregeana genera en intentos por ir más allá de ella, como es el caso del que analizamos ahora. Por ejemplo, vimos que Hintikka acepta que el noema es una entidad intensional mediadora con el objeto. Como la reducción considera sólo lo dado en tanto dado, y lo dado es el objeto, y el noema no es el objeto, Hintikka concluye que el noema no es a lo que llega la reducción. El objetivo de la reducción sería reducir lo pensado, el noema, a su aspecto objetivo, es decir, a datos en los que la conciencia y la realidad se solapan. Pero esos datos, si los entendemos como datos

sensoriales, nunca se dan en estado puro. Por ello lo dado o intuido sólo pueden ser los datos más la forma, pero una forma que no es dada a los datos por los actos de la conciencia, pues esa forma es lo pensado, es decir, el noema, y debería tratarse de una forma intuida, no pensada. Esto implica, paradójicamente, que los datos no son datos, pues no nos son dados, por lo menos en estado puro, y que la forma siempre precede a la forma, es decir, siempre nos encontramos con una forma anterior que no podemos adjudicar a un acto salvo por la vía de una nueva reducción. Aquí hay serios problemas, pues lo que parece concluir Hintikka es lo contrario de lo que pretendía, es decir, la reducción de lo pensado a lo real es imposible. Sin embargo, cuando Husserl habla de las esencias y las estructuras categoriales como de algo intuido, no las piensa así porque considere que son datos hasta tanto una nueva reducción las haga aparecer como constituidas. Esto haría identificable su posición con las concepciones hermenéuticas más radicales, como la de Heidegger o Gadamer. Lo que Hintikka debió deducir de su análisis es que el noema es lo dado en tanto dado, y que lo dado nada tiene que ver con los datos de la sensación. Que el problema está no en la filosofía de Husserl sino en la lectura fregeana de su obra. Husserl considera que los datos sensibles son parte del fluir de la conciencia, y que lo dado se enfrenta a ella como algo constituido en y por ella. De tal manera, lo dado y lo constituido se identifican.

EL FENOMENISMO SEGÚN LA LECTURA DE HERMAN PHILIPSE

El noema como proyección ilusoria

Algunos de los comentaristas de Husserl cuyas obras hemos analizado distinguen entre la posición acerca del tema que asignan al propio Husserl y su posición personal. Tal es el caso de Gurwitsch, quien admitía que algunas de las ideas de Husserl quedaban fuera de su interpretación del noema. Pensaba, sin embargo, que dejarlas de lado beneficiaba la idea de la fenomenología como una descripción eidético trascendental libre de supuestos. Eso es particularmente claro cuando atribuye a Husserl una forma debilitada de la hipótesis de la constancia que habría que abandonar. Otros, en cambio, se interesan por mostrar que la suya es la interpretación correcta del pensamiento de Husserl, para no quedar fuera de la fenomenología, aun cuando utilizan terminología tomada de otras corrientes de pensamiento, como ser la filosofía analítica. Un caso especial es el de Herman Philipse, pues éste critica

la posición de Husserl, pero considera también que es necesario atenerse a sus ideas, aun las injustificadas, si uno pretende seguir la línea fenomenológica, por lo menos en el sentido husserliano del término. Esa fidelidad a la letra, que se funda principalmente en tomar en serio la frase en la que Husserl considera que la fenomenología es inseparable del idealismo trascendental, no le impide, sin embargo, acentuar quizás en demasía la cercanía entre el pensamiento husserliano y el empirismo radical de Hume, que podríamos definir como "fenomenismo", cercanía que existe, efectivamente, pero su perspectiva deja ocultos aquellos puntos en los que Husserl se distancia de este enfoque y que lo vuelven un pensador original. Tal es así que considera sus diferencias con Berkeley, otro pensador con cuya obra compara la de Husserl, como cuestiones de detalle, y minimiza la importancia de la reducción eidética para lo que considera como la "ontología idealista" que Husserl deriva a partir de su no menos idealista epistemología.

Hemos decidido desarrollar el enfoque de Philipse después del realista para mostrar los dos extremos entre los cuales debemos movernos para tratar de ser fieles al pensamiento husserliano. Así como la interpretación realista no se toma en serio la declaración de Husserl acerca de su posición idealista trascendental, esta posición fenomenista extrema no tiene en cuenta la lucha de Husserl contra un escepticismo del cual el fenomenismo se encuentra peligrosamente cerca.

Para poder aclarar el pensamiento de Husserl con el cual, por otra parte, no está de acuerdo, el autor que comentamos hace una reconstrucción de la concepción de Husserl acerca de la percepción en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. Siguiendo la división entre lo real inmanente y el contenido intencional, muestra que para Husserl la fenomenología, como psicología descriptiva, debía atenerse sólo a lo real, que es lo único presente realmente en la conciencia, y leer lo que llamamos "objeto" o "cosa en sí" en su constitución mediante la aprehensión interpretativa de los datos sensibles. Si bien esto nos haría pensar en una posición ontológica neutral, que sólo más tarde evolucionaría hacia un idealismo trascendental, Philipse entiende que ya en esta obra están sentadas las bases del idealismo de Husserl, en la medida en que, una vez establecido el principio de inmanencia y la eliminación de todo supuesto, la llamada "cosa en sí" termina siendo reinterpretada como un mero ideal de dación completa del objeto, es decir, una extensión ideal de lo dado en la conciencia, que se reduce a sensaciones y actos de aprehensión o interpretación.

Sigue, entonces, la idea de que Husserl radicaliza la duda cartesiana acerca del mundo en una línea que se aproxima al empirismo de Hume, en la medida en que se atiene, según los cánones de la psicología descriptiva como único saber sin supuestos, sólo a los elementos

inmanentes a la conciencia. El filósofo habría concluido que no hay un problema de la cosa en sí porque tal cosa no existe. En la medida en que *Ideas I* plantea la posibilidad de una experiencia incoherente que haga estallar todos los objetos sin que por eso el ser de la conciencia se vea alterado, la conciencia pasa a ser el único residuo fenomenológico, y con ella sus ingredientes. La única diferencia entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas I* es que en aquella obra la conciencia se concebía de un modo fenoménico, es decir, como actos influidos causalmente por los estados fisiopsíquicos del cuerpo, lo cual generaba el problema de una subjetividad constituyente que está influida causalmente por el mundo que ella misma constituye. Para resolver ese problema es que Husserl toma el camino de la reducción trascendental.

Contra quienes piensan que la correlación noético noemática demuestra que hay dos lados de la relación y que uno es trascendente a la conciencia, Philipse sostiene que en realidad esa trascendencia se revela como ilusoria cuando Husserl señala la mencionada posibilidad de un mundo caótico en el que las sucesivas apariciones del objeto, que no son, a su entender, más que organizaciones de datos hyléticos, no muestren una coherencia. En ese caso sólo habría conciencia para nosotros, pero no quedarían rastros de un mundo real de cosas en sí.

Philipse advierte una posible objeción a su interpretación: Husserl no sólo habla, como los empiristas, de datos sensibles que se organizan, sino de la aprehensión de esos datos que hace que a través de ellos se nos aparezca un objeto trascendente. Cree, sin embargo, que esa aprehensión que objetiva las sensaciones sería incomprensible si no la referimos a una idea muy en boga en la época de Husserl: la "teoría proyectiva de la percepción". Esta teoría sostiene que la apercepción perceptiva proyecta las sensaciones e impresiones inmanentes en un lugar diferente a aquél en el cual el sujeto que percibe se localiza a sí mismo[56]. La cosa en sí, por su parte, no es más que el límite ideal de una cosa fenoménica, pues es el ideal de una percepción adecuada del objeto que nunca se alcanza[57]. En cuanto al noema, no se diferencia de las apariciones sucesivas del objeto. Su carácter de "sentido" no significaría otra cosa que el hecho de que es el producto de una interpretación proyectiva de nuestras sensaciones[58]. El único residuo inexplicable dentro de esta posición idealista sería la existencia de una serie coherente de datos hyléticos en la que se basa el sostenimiento de la

- [56] *Cfr.* VV. AA., *Cambridge Companion…, op. cit.*, pp. 265-266.
- [57] *Idem*, p. 274.
- [58] *Idem*, p. 283.

tesis de la existencia del mundo[59]. Tal es la proximidad entre la concepción de Husserl y la de Berkeley que ambos utilizan el orden de las sensaciones como fundamento racional para su creencia en la existencia de Dios[60].

Aclaremos que, de acuerdo con Philipse, todo este proceso de investigación epistemológica con consecuencias ontológicas se deriva de que Husserl intenta descubrir el sentido del conocimiento a través de la indagación del referente de este conocimiento, como lo hace la teoría empirista. Es dudoso que alguien que, como Husserl, defendió la idea del significado como algo independiente relativamente de la referencia y el contexto de enunciación, como se ve cuando toma el ejemplo del monólogo interior, y que hizo del significado algo que no sólo trasciende los contenidos de la percepción o de la fantasía con los que se asocia sino que va más allá de las meras prácticas y tiene un carácter ideal como especie del acto y, a partir de *Ideas I*, como correlato del acto, pudo pensar exclusivamente en términos extensionalistas.

Análisis crítico

Contra lo que el propio Philipse afirma, su reconstrucción del pensamiento husserliano no permite dar cuenta de su esencialismo en materia de ontologías regionales, como no lo podría hacer, en general, una concepción empirista del conocimiento, que Philipse le adjudica, a la par que lo inserta, paradójicamente, en la tradición aristotélico-cartesiana dedicada a dilucidar el origen de los primeros principios de las ciencias deductivas[61]. Además, Philipse critica el hecho de que Husserl siga el proceso de la duda universal cartesiana, cuando en realidad la duda no puede ser universal porque es un estado excepcional frente a la certeza[62], argumento que parece calcado de las reflexiones husserlianas acerca de la duda como modalidad, pero que Philipse considera un gran descubrimiento de la filosofía analítica. Bien sabemos que es por la imposibilidad de una duda universal que Husserl rechaza la línea cartesiana y opta por una universal suspensión del juicio de existencia, a la que llama "neutralización".

La idea de proyección y el principio de la inmanencia los remonta Philipse al origen de la ciencia moderna. Cuando ésta desarrolla una visión corpuscular y mecanicista acerca

- [59] *Idem*, pp. 277-278.
- [60] *Idem*, p. 287.
- [61] *Idem*, pp. 290 y ss.
- [62] *Idem*, p. 294.

del mundo luego de la crisis de la posición de Aristóteles, necesita pensar que las cualidades secundarias no son más que entidades mentales, y la atribución de esas cualidades a las cosas es producto de la "proyección"[63]. Pero si nos atenemos sólo a lo inmanente y negamos entonces esa concepción corpuscular, como lo hicieron Berkeley y Husserl, eso destruye el propio principio de inmanencia que es una consecuencia suya. Esta sería la paradoja del idealismo. Para evitarla, Husserl y otros habrían intentado demostrar por otras vías, de todas formas falaces, la existencia de los *qualia*, por ejemplo, a través de las alucinaciones e ilusiones (justamente casos en los cuales por lo general Husserl niega que haya tales sensaciones o qualia), o del carácter escorzado de la percepción externa, todos los cuales presuponen, en realidad, la diferencia entre cualidades primarias y secundarias. El idealismo, entonces, es insostenible pues depende de aquello que ataca, y las únicas opciones puras son el naturalismo realista y la defensa del mundo del sentido común contra el mundo de la ciencia, tal como la plantea Heidegger[64]. En cuanto a la *Crisis*, su mundo de la vida no es otro que el mundo preteórico de *Investigaciones lógicas* que surge de la interpretación de las sensaciones.

Al analizar críticamente la posición de Philipse, debemos distinguir entre su reconstrucción del pensamiento de Husserl y sus críticas al idealismo trascendental.

En cuanto al primer punto, tenemos una mezcla de algunas verdades junto con algunos errores derivados de una perspectiva excesivamente unilateral. Es verdad que para Husserl lo único real son los contenidos de la conciencia, si entendemos por real lo real-inmanente. Desde la perspectiva de la eliminación de los supuestos, en su forma más radicalizada, como lo trascendente a la conciencia sólo es reconocido por ésta en la medida en que le es dado, y sólo le es dado a través de, y en, sus elementos inmanentes, la única manera de que lo trascendente conserve su carácter trascendente es como aquello que sólo idealmente puede convertirse en inmanente, es decir, en parte de la conciencia. Sin embargo, sería un error sostener que para Husserl no hay trascendencia, y que esa idealidad es sólo una proyección ilusoria que la conciencia hace al interpretar los datos de los sentidos. Ocurre que esos datos no están, precisamente, dados a la conciencia. La conciencia los tiene como su "cuerpo", como la materia que atraviesa en busca de lo que la trasciende. La constitución sería sólo una proyección si no hubiera expectativas capaces de confirmarse en el tiempo. Si se tratara de algo estático, la conciencia estaría encerrada en sí misma, pero la apertura temporal le

- [63] *Idem*, pp. 296-297.
- [64] *Idem*, pp. 298-300.

permite la trascendencia. Sólo que esa trascendencia no se cumple si no es confirmada por el flujo concomitante de las sensaciones. Pero es la interpretación, es el sentido que se dejan dar esas sensaciones, lo que puede o no ser coherente con el sentido anterior. Y el sentido es la superestructura que cuenta al hablar de confirmación. Recordemos que la plenitud es una propiedad del sentido y no de la sensación. Y el sentido, lo mismo que el horizonte y el mismo ideal de dación adecuada no son explicables desde un punto de vista empirista. Que lo central para la conciencia sea lo que está ausente de ella nos habla en contra de una interpretación fenomenista como la desarrollada por Philipse.

Uno de los errores fundamentales de su interpretación radica en que confunde los escorzos con las sensaciones organizadas en campos. El escorzo perceptivo está cargado con un sentido que es irreductible a la mera Gestalt de las sensaciones inmanentes. Precisamente la aprehensión interpretativa genera un cambio de foco que, como el punto en el infinito de la perspectiva, pone fuera aquello que estaría dentro de la conciencia si todo dependiera sólo de las asociaciones que actúan a nivel hylético. Y si bien este "poner fuera" puede interpretarse en el sentido que se le daba en la teoría física de los inicios de la modernidad, y que supone, precisamente, esa misma teoría corpuscularista de carácter naturalista de la que Husserl reniega, no es así, precisamente, como debe leerse, pues lo único que está presente ante la conciencia es ese **fuera**, mientras que los datos que sostienen el sentido son no-dados, pues están de "este lado" de la correlación. El sentido no es mera proyección porque, de serlo, su carácter de presunta trascendencia no podría evolucionar hacia su autoconfirmación. Que lo trascendente se constituya en el tiempo a partir de la coherencia de sentidos ideales (idealidad que, precisamente, impide pensarlos como inmanentes a la conciencia), que posea un carácter superestructural, no nos obliga a un reduccionismo fenomenista como el postulado por Philipse. Hay otros elementos que la interpretación de Philipse deja fuera, como el pluralismo monadológico. Para Husserl cada noema puntual funciona, sí, como el producto de una proyección, pues emerge, luego del proceso de neutralización, como una sombra proyectada por la actividad del sujeto trascendental que aprehende sus propios datos hyléticos. En este punto, la cercanía con Berkeley es indudable, lo mismo que al usar la coherencia de las sensaciones como punto de partida para una teología racional. Pero sería injusto no considerar sincero el distanciamiento frente al idealismo de Berkeley que el propio Husserl se atribuye, a nuestro entender de modo perfectamente justificado si pensamos que los sentidos y las esencias para Berkeley no tienen ningún tipo de realidad, pues éste adoptó un nominalismo inaceptable para Husserl, quien nunca hubiera considerado, por ejemplo, al cálculo como una ficción matemática que

funciona mediante un proceso de compensación mutua de errores. Lejos de reducir, como piensa Philipse, el significado al referente, Husserl nunca estuvo de acuerdo con una teoría extensionalista del significado. Además, el carácter eidético que asignó a sus análisis, carácter que bien podía sostenerse, a su entender, sobre la base de ejemplos imaginarios y sin recurrir a experiencias perceptivas, es inexplicable si le atribuimos seguir exclusivamente como modelo la posición de Hume. Incluso algunas esencias pueden ser captadas adecuadamente de acuerdo con él, y eso no las hace perder su trascendencia. Es que lo trascendente se caracteriza por ser algo ideal, y esa idealidad que está presente en todo noema, aun en los que son correlatos de actos de imaginación, hace que no puedan equipararse, como señala Gurwitsch, con el flujo absoluto del tiempo inmanente, en el cual Husserl ubica a los actos y a los datos hyléticos. Ya en su curso de 1910/11, cuando recién comenzaba a desarrollar la idea de una reducción fenomenológica, pensada en ese momento como medio para acceder a la esfera espiritual intersubjetiva, Husserl indicaba que es necesario abandonar los límites de una dación absoluta, ampliando el campo de lo fenomenológico hasta abarcar los objetos de las presentificaciones, que poseen un carácter trascendente, particularmente hasta abarcar al propio yo pasado y al alter-ego, gracias a la doble reducción. Además, el carácter intersubjetivo de la experiencia hace que el noema, para Husserl, posea una idealidad y una objetividad que impide su consideración como mera ficción de "mi" conciencia personal[65]

Pasando ahora a las críticas de Philipse en contra del idealismo, sería equivocado, en primer lugar, considerar que es una concepción parasitaria de la visión corpuscularista del mundo físico desarrollada en la época de Galileo y Descartes. Sabemos que los románticos alemanes rechazaban esa forma de hacer ciencia, lo cual, sin embargo, no los llevaba de nuevo a la concepción aristótelica, más próxima quizás al sentido común. Schelling, por ejemplo, desarrolló una concepción más próxima al panteísmo de Giordano Bruno, y el conocimiento y la inicial adhesión a esta concepción de parte de Hegel no le impidió desarrollar una forma propia de idealismo absoluto. Quizás sí podríamos afirmar que los idealismos fenomenistas tienen su origen en el realismo crítico característico de los inicios de la física moderna. Pero para probar que Husserl es deudor de esta forma de realismo habría que demostrar que su filosofía es una variante del empirismo inglés, algo que, teniendo en cuenta el peso que la intuición eidética tiene en su obra y la crítica de Husserl al psicologismo, sería difícil de demostrar.

---

[65] *Cfr.* Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl 2*, *op. cit.*, pp. 59 y ss.

Eso sin dejar de tener en cuenta que es muy discutible la idea de que la procedencia histórica de una doctrina le hace imposible separarse de la tradición y cobrar autonomía. Aunque Husserl haya empezado en *Investigaciones lógicas* por una serie de conceptos que hunden sus raíces en el pensamiento moderno, y aunque su inicial principio de inmanencia estuviera históricamente determinado, no cabe duda que hay una evolución en su pensamiento que lo aleja cada vez más de esas raíces, alejamiento que le hace extraer todas las consecuencias que implica el asumir como única fuente de evidencia lo dado a la conciencia, por más que al principio estos "datos" hayan sido concebidos como subjetivos sólo en contraposición a la idea moderna de un mundo matematizable que está detrás de lo que se nos muestra de él. La importancia del descubrimiento del a priori de la correlación a partir de la suspensión del juicio universal de existencia consiste precisamente en que ya no consideramos como dados a los *qualia* o ideas de la filosofía empirista, sino que lo dado es la cosa misma tal como es dada a la conciencia, y los datos sensibles, ahora materiales hyléticos, o más tarde "lo no-yo", pasan a ser sólo lo que separa a lo pleno del mero horizonte. Si la descripción fenomenológica es una práctica para ubicarnos en cierta perspectiva iluminadora, como creemos nosotros, en vez de atenernos a la letra del discurso fenomenológico o de averiguar cuáles son sus supuestos históricos, tenemos que hacer práctica de la epojé, ponernos frente a lo que con ella se nos revela, y luego discutir si las palabras con las que Husserl nos comunica lo que vio son adecuadas, si reconocemos en ellas lo mismo que la epojé nos permite ver a nosotros. No tiene sentido plantear la práctica de la epojé como una consecuencia del método experimental, o como un derivado de la teoría corpuscular.

Por otro lado, tener una tradición detrás no vicia automáticamente a un proyecto filosófico. Es posible tomar de la tradición aquellos conceptos que nos parecen libres de supuestos, y nada nos obliga a descalificar los pensamientos pasados sólo por ser pasados y no estar ya de moda. El mismo Philipse, al plantear que la diferencia entre los pensamientos de Berkeley y los de Husserl son de detalle, menciona la posibilidad de entender las "ideas" de Berkeley como correlatos noemáticos, es decir, lee a Berkeley en términos husserlianos. Igualmente, podríamos leer a Husserl en términos posmodernos y ponerlo como una adelantado en materia filosófica en vez de hacerlo heredero de una tradición perimida. O bien podemos ubicarlo, más adecuadamente a su propia comprensión de sí mismo, en la línea de Leibniz, quien, como bien sabemos, era enemigo de la teoría corpuscular y amigo de las entelequias aristotélicas.

CAPÍTULO VI: HACIA UNA INTERPRETACIÓN NO REDUCCIONISTA DEL NOEMA

En este capítulo nos proponemos abrir las puertas a una interpretación del noema que no intente reducirlo a otra cosa, es decir, ni a un percepto, ni a un concepto, ni a una relación entre ambos, ni a la cosa en un sentido ordinario o científico, ni a una ilusión de la conciencia. Para ello tomaremos en cuenta, en primer lugar, la aceptación, por parte de Willard, de que sólo encontramos en la obra de Husserl una indicación explícita de lo que el noema no es, más que de lo que él es. También tendremos en consideración la observación de Bernet acerca de la pluralidad de significados del noema en Husserl, que demuestra que es un concepto que abarca por igual todos aquellos a los que los intérpretes han recurrido con el fin de definirlo con precisión. Mostraremos luego que Husserl se refiere con la palabra noema también a los objetos de la fantasía, cuyo papel en la constitución de los noemata que podríamos llamar "de grado superior" ha sido descuidado por los intérpretes. Plantearemos además el problema de la multiplicidad de las interpretaciones del noema como un auténtico problema fenomenológico.

DALLAS WILLARD: LA VÍA NEGATIVA PARA ACCEDER AL NOEMA

Las dificultades para identificar al noema con alguna otra clase de entidad han llevado a Dallas Willard a una manera de encarar el tema que es sumamente aleccionadora, y marca la dirección en la que avanza nuestra propia posición al respecto[66]. Willard empieza por seguir las indicaciones que el propio Husserl da acerca del uso especial que hace de ciertos términos tomados de la tradición filosófica previa. Dado que no tendría sentido definirlos con exactitud, es necesario descubrir su significado a partir de las frases en que aparecen, y sólo es posible encontrar su verdadero sentido poniéndolos en el contexto en el que aparecen y tratando de asumir el punto de vista del filósofo que los utiliza. La sugerencia sería, en el caso del noema, realizar la reducción para que se presente él mismo y así poder estudiarlo sin necesidad de decir qué es, es decir, de definirlo en función de otros términos. Una vez que el noema, lo dado en tanto dado para cualquier acto de conciencia, se pone frente a

- [66] Willard, Dallas, "Finding the Noema", *op. cit.,* pp. 29-47.

nosotros en su pureza, gracias a la práctica de este ejercicio de la epojé que es el ejercicio de la propia filosofía como modo de investigación sin supuestos, es posible agregar nuevos rasgos que lo definan. Pero dado que resulta algo tan difícil de explicar en términos de otros conceptos filosóficos más estudiados, el noema se muestra particularmente difícil de comprender, llevando a confusiones que sólo pueden evitarse indicando más lo que el noema no es que lo que es. Escapando a la actitud natural y al sentido común, el noema sólo puede captarse diciendo lo que él no es, como en una especie de teología negativa. La vía negativa tiene frente a la vía analógica la ventaja de que ésta última lleva muchas veces a confundir la analogía con la identidad, como ocurre cuando se compara el noema con un significado proposicional o con una contextura estructural[67].

Para Willard, lo que en *Investigaciones lógicas* era el contenido intencional del acto que no forma parte de él, es decir, el objeto del acto tal como es intencionado por éste, múltiple para un mismo objeto intencionado, fundamento de la diferencia entre los distintos modos que lo mismo tiene de presentarse ante la conciencia, es llamado "noema" a partir de *Ideas I*. No es un contenido del acto. Tampoco es el objeto del acto. Pero no es algo diferente del objeto del acto. Sin embargo, si representa al objeto (si lo presenta ante la conciencia) no es el objeto representado. Es lo "dado" del objeto, su aparición, pero no está contenido en la conciencia, porque la conciencia no es una caja cerrada[68]. La aparición no es el objeto, pero "produce" el objeto para el yo (lo constituye). Pero también aparecen ante la conciencia cosas imaginarias o ideales[69]. Además, el dato hylético no es la propiedad que aparece, sino que la propiedad, el cómo, es correlato de una interpretación del dato[70]. Hay un predominio de lo noético que hace que sin el acto el dato no sería una aparición del objeto[71]. Además, el noema dura mientras dura el acto del cual es correlato, lo cual nos remite al idealismo de Husserl.

- [67] A veces encontramos referencias negativas también en otros autores. Como ya vimos, de Boer señala las oscilaciones que hacían del noema, para Husserl, ni esto ni aquello (ni algo real-inmanente, ni algo real-trascendente, es decir, ni *Reele* ni *Real*). Wilhelm Szilasi, al referirse a la constitución, dice que no es encontrarse con algo a lo que la conciencia se dirige y que ya estaba ahí, ni un fabricar como se da al fabricar una mesa. Al referirse a la intencionalidad, agrega: "La intencionalidad no caracteriza la conciencia subjetivamente, como relación con objetos (*Objekte*), ni objetivamente (*objektiv*), como un tener, ni tampoco como algo que en el mundo se adecua al objeto (*Objekt*)" (Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Bs. As./ Madrid, Amorrortu, 2003, p. 41).
- [68] Willard, *op. cit.*, p. 34.
- [69] *Idem*, p. 35.
- [70] *Idem*, p. 38.
- [71] Esta tesis es claramente aceptada por el Husserl maduro. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p 63: "Así es como a la realidad natural del mundo - del mundo de que yo puedo hablar - precede de hecho, como una realidad anterior en sí, la del *ego* puro y sus *cogitationes*".

Con respecto a la distinción entre el noema y el objeto mismo (con sus componentes químicos, etc.), Willard comenta: "Nosotros aprendemos de esto algo acerca de lo que el noema *no* es, pero nada acerca de lo que es"[72]. Lo mismo pasa cuando Husserl dice que no es "literalmente" una parte de la conciencia, o cuando dice que es "irreal"[73]. La irrealidad del noema tampoco significa idealidad, en el sentido de universalidad. Más bien al contrario, lo ideal es una forma de lo irreal. Y si bien Husserl usa el ejemplo del noema perceptivo porque en él es claro el sentido del objeto como algo que "aparece" ante la conciencia, el noema es el correlato de cualquier acto de conciencia[74]. Se nos aparece de manera distinta un objeto percibido que uno imaginado, un objeto bajo una u otra iluminación, como objeto de una percepción o de un juicio. Y esa aparición es lo que cuenta a la hora de considerar una creencia como racional, es decir, como bien fundada[75].

La diferencia entre el enfoque de la cuestión en Willard y en nosotros es que para él la definición negativa del noema en la obra de Husserl lleva a considerarla complicada y oscura, mientras que para nosotros esa manera negativa de definirlo tiene que ver con su naturaleza inasible, con su carácter de "previo a" y "fundante de" cualquier tipo de objetividad que se muestra en y a través de él y con la que se lo quisiera comparar. Además, Willard considera que el noema apunta a un objeto con el cual no se identifica, pues es lo que del objeto es consciente para nosotros, y acepta una posición realista, a la cual considera como el aspecto correcto de la interpretación de Smith y Mc Intyre[76].

EL PROBLEMA DE LA MULTIPLICIDAD DE LAS INTERPRETACIONES COMO TEMA FENOMENOLÓGICO

Creemos necesario ahora hacernos una pregunta que tiene mucha relación con el destino del proyecto de la fenomenología como ciencia estricta: ¿Por qué tantas interpretaciones distintas para lo que se pensó originariamente como una descripción de la esencia de los fenómenos y de la esencia de la conciencia?

Las distintas interpretaciones del noema se han formado tomando algunas frases coherentes de ciertos textos editados o inéditos de Husserl, adivinando en ellas un concepto

---

- [72] Willard, *op. cit.*, p. 41.
- [73] *Idem*, p. 42.
- [74] *Idem*, p. 44.
- [75] *Idem*, pp. 45-46.
- [76] Willard, Dallas, "Critical Study…", *op. cit.*, pp. 195 y ss. En esto la posición de Willard se muestra muy próxima a la de Drummond.

capaz de ser expresado coherentemente en todas, y avanzando hacia una relectura de otros párrafos que según cada interpretación resultaban oscuros, rechazando a veces algunas ideas de Husserl para asegurar la coherencia del todo de esta obra. "Todo" que no existe, en realidad, pues el propio Husserl se encargó de aclarar que lo suyo fue un constante recomenzar, en el que observamos cambios de terminología que llevan a reflexiones nuevas acerca de las viejas expresiones. Husserl se encontraba frente a sus descubrimientos como se encuentran los intérpretes frente a su obra escrita, tratando de nombrar lo innombrable y de dar coherencia a algo que siempre terminaba desplazado, no cerrado, sin sistema. Por algo terminó renunciando a escribir obras para publicarlas. Le insumía demasiado tiempo perseguir el sentido de lo que se le presentaba cada vez más complejo y más difícil de expresar. Y esto no porque se deslizara hacia el misticismo, sino porque su voluntad de verdad era tal que no podía dejar de aceptar, frente al descubrimiento del yo puro o del presente viviente, que no era capaz de expresar esas realidades sin desfigurarlas[77].

Los intérpretes han querido cerrar algo que había sido siempre abierto, inacabado. Creyeron ver un defecto en las oscilaciones de Husserl entre distintas maneras de expresarse, en la ambigüedad señalada por él mismo en el uso de conceptos como "noema completo", "sentido", "inmanencia", "idealidad". Pero ¿fue eso un defecto o una virtud? ¿No será que después del lento trabajo del entendimiento, de separar, aclarar, analizar, clasificar, distinguir, Husserl descubrió, debido a su increíble y consecuente voluntad de verdad, que esos conceptos se ponían frente a él en movimiento, que mostraban una dialéctica que diluía sus límites sin dejar de mantener para cada concepto su sentido propio? Pero ese movimiento de los conceptos no lo hizo nunca abandonar la razón, no lo introdujo en el interior de esa pereza que llevó a otros al irracionalismo y al intento por dar el salto por intuición al corazón mismo de las cosas sin tener que pasar por el trabajo agotador del entendimiento[78]. El no excederse parece haber sido siempre la consigna de Husserl. A veces parece próximo a hablar de misterios insondables[79], a dejar que la emoción le nuble la mirada desinteresada que fue el punto de partida de su filosofar, pero nunca lo hace. Sigue trabajando, hace descubrimientos, los expresa de diferentes maneras para que no se confundan las palabras con las cosas, y cuando la complejidad de las cuestiones que trata parecen desbordarlo,

---

- [77] *Cfr.* Walton, Roberto J., *Husserl…, op. cit.,* pp. 71 y ss.
- [78] *Cfr.* Husserl. Edmund, *La crisis…, op. cit.,* p. 358.
- [79] Esta sensación es producida por el reiterado uso de la partícula *Ur* en sus escritos genéticos, y por la alusión a una *arqueología* no en el sentido foucaultiano, sino más bien como una ciencia del *arché*, con su doble sentido de "origen" (fundamento como "lugar" de origen y como justificación de la validez), y la relación que hace con el "mito de Goethe" basado en la alusión a las "madres" de todas las cosas. *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, p. 239.

siempre el lenguaje le ofrece una salida mesurada al problema. Quizás los intérpretes se equivocan al tratar de aclarar demasiado, al tratar de unificar criterios cuando eso no es posible y empobrece el pensamiento que tratan de interpretar. Para nosotros, como ya hemos dicho, el doble movimiento desde el significado a la percepción y desde la percepción hacia el significado no es una tensión a resolver, un error, o el signo de un fracaso de este proyecto. Es, al contrario, su mayor virtud, la admisión de sus alcances y de sus límites.

Precisamente, uno de los rasgos característicos del pensamiento de Husserl que se echan de menos en la mayoría de los intérpretes es su constante recomenzar. Este recomenzar estaba motivado no sólo por las dificultades derivadas de la creación de una ciencia incipiente, sino por la capacidad reflexiva de la fenomenología husserliana, llevada a extremos notables. El hecho de que la propia labor fenomenológica quede comprendida dentro de los objetos de estudio de ella misma, su posibilidad de auto-referencia sin conducir a paradojas adjudicadas por Husserl a escépticos y psicologistas, está ausente en la mayoría de las interpretaciones antes comentadas. Gurwitsch, Føllesdal y otros nunca nos dicen si consideran que sus enunciados se refieren a hechos o a esencias. Estas cuestiones aparecen eclipsadas por temas como el significado o la percepción, como si Husserl hubiera abandonado su ontología de hechos y esencias luego de la reducción, algo que no es así de ninguna manera. Eso hace que opten por un análisis de la percepción real o de los actos de habla efectivos, perdiendo de vista los motivos por los cuales Husserl prefería los ejemplos imaginarios.

¿QUÉ ES EL NOEMA?

Es hora de volver a la pregunta que motivó todas las interpretaciones que hemos analizado. Y ella parece tener una sola respuesta, que fue dada por el propio Husserl: El noema es el objeto en tanto aparece ante el acto de conciencia del cual es objeto, y al cual constituye pero no crea. ¿Y qué es eso?, preguntan los intérpretes, como si hubiera algo más inmediato que lo inmediato, algo más dado que lo dado en tanto dado y que pudiera explicar esto, como si el objetivo de la fenomenología fuera hacer una exégesis de los textos del maestro y no “ir a las cosas mismas”. Esas cosas mismas, esos noemata ¿qué son? se siguen preguntando los intérpretes, y la pregunta correcta no es esa. La pregunta, para quien describe, es ¿cómo son? Y la respuesta es que eso depende del acto de conciencia en cuestión. Pues lo dado puede ser dado en carne y hueso, cuando se trata de la percepción, o

de modo imaginario, o puede ser una idealidad matemática, o un significado. Y si bien todos los objetos presuponen la percepción, no son todos objetos de percepción, como piensa Gurwitsch, confundiendo "hilo conductor" con "origen". Y si bien todos son expresables lingüísticamente, no son todos significados proposicionales, como pretende Føllesdal. El propio Drummond se topa en su realismo con el obstáculo de los objetos ideales matemáticos. Welton se olvida de los objetos imaginarios, etc.[80]. Hay, sin embargo, tanto en Gurwitsch como en Føllesdal una parte de verdad, como piensa Mohanty. En efecto, en la medida en que el noema es el objeto tal como aparece ante la conciencia, es una "aparición" que podría llamarse "fantasma", es decir, mera apariencia incorpórea, de no ser porque el sentido, en su idealidad-para-la-conciencia, le otorga una tercera dimensión[81]. Se trata de lo oculto, que se hace presente en su carácter de ausente, que trasciende a la conciencia inmanentemente, y que por lo tanto no es una representación al estilo del idealismo subjetivo, pero tampoco es una realidad objetiva independiente como los realistas ontológicos pretenden. Que trasciende a la conciencia en la conciencia y para la conciencia, y por lo tanto es el lado objetivo de una realidad sujeto-objeto que sólo es absoluta en su dualidad. Ese sentido es idealizable como significado, es decir, hay en él una razón interna que se

---

[80] Sólo Mohanty menciona algo al respecto en su artículo "Intentionality and Possible Worlds: Husserl and Hintikka", donde señala, correctamente, que si bien la teoría de Husserl acerca de los objetos imaginarios puede ser formalizada mediante un modelo de los contrafácticos en términos de mundos posibles, como lo hace Hintikka, es este modelo el que debe ser clarificado fenomenológicamente para que no sea tomado como la descripción de una realidad metafísica independiente de los actos de conciencia, y en especial de la transformación de la experiencia perceptiva presuntiva en una experiencia "como si" (*als ob*) en virtud de la libertad del "yo puedo" (*Ich kann*) (*cfr.* Vv. As., *Husserl…& Cognitive…*, *op. cit.*, pp. 233-251). Una persona que percibe un objeto no lo percibe como el punto de unión entre infinitos mundos posibles. Además, no tiene sentido pensar a un mismo individuo en varios mundos posibles, en la medida en que sólo los individuos del mundo percibido son realmente individuos para Husserl (*idem*, pp. 245-246). En los mundos posibles, diríamos, no podemos hablar más que de individuos posibles (algo que el propio Hintikka admite, aunque el hecho de poder ir más allá de lo dado al propio sujeto le parece una ventaja de su modelo, como indica en su respuesta a estas objeciones; *cfr. idem*, pp. 251-255, donde admite que Mohanty muestra las limitaciones de la interpretación fregeana de la fenomenología de Husserl, por más fértil que ella sea). De todos modos, no hay en esta exposición, bastante detallada, por cierto, de los rasgos de la fantasía señalados por Husserl en *Experiencia y juicio*, una alusión a su importancia como medio para alcanzar las idealidades que están más allá de cualquier relación con individualidades perceptivas concretas.

[81] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.,* p. 130 (p. 95). Allí Husserl identifica el fantasma con el espectro (*Gespenst*) y el cuerpo fantasmal a través de los cuales un espíritu podría aparecer ante los otros sin realidad material. Es de destacar que el ejemplo más común de fantasma es el cielo azul, o el arco iris, y éste último es precisamente un espectro en el sentido de la física, es decir, un producto de la difracción de la luz. Estos espectros cumplen la función de las imágenes en la teoría de Platón, y la relación que hay entre fantasma y cosa real es un buen ejemplo de la pluriestratificación del noema y la manera como semeja y a la vez se diferencia de la concepción platónica acerca de los grados del ser ("paradigma de la línea"), diferenciación que se acentúa a partir del desarrollo de la fenomenología genética. *Cfr.* Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique*, *op. cit.*, p. 47 y pp. 235-237. Tengamos en cuenta, además, que la palabra fantasma era utilizada al principio por Husserl sólo para referirse a las sensaciones de fantasía (*Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. log., 2, op. cit.*, p. 617 *et al*).

manifiesta sensorialmente pero trasciende lo sensorial, que queda reducido a una realidad pasajera de flujo absoluto, mientras que su verdad, como idealidad, le sobrevive[82].

Creemos que, como indica Leonor Langsdorf, para comprender el sentido del noema es necesario comprender el sentido de la *epojé* fenomenológica, y que hay un diálogo entre objeto y conciencia, si bien debe aclararse mejor su naturaleza. También aceptamos que, como sostiene Drummond, una interpretación adecuada del noema debe dar cuenta de una dualidad en el enfoque husserliano: el noema es lo dado en tanto dado, y a la vez es constituido como sentido[83]. Admitimos con Don Welton que hay una dialéctica entre significado y sentido, y con Mohanty, que hay una asimetría en la fundamentación que hace del sentido perceptivo algo previo al significado proposicional. Observamos que del noema es más fácil decir lo que no es que lo que es, como sostiene Willard. Todo intento por definirlo en otros términos parece destinado al fracaso. Pero es eso, precisamente, lo que lo convierte en un problema interesante desde el punto de vista filosófico.

Si se lo definiera en otros términos, el noema perdería algo, una cierta indeterminación que le otorga una cualidad "*poiética*", creadora. El noema, sin embargo, como ya hemos indicado, ha sido definido por Husserl claramente: Es el objeto del acto tal como es intencionado por el acto. Es verdad que esta definición nos parece insuficiente. Pero ¿qué esperamos de una definición del noema?, ¿por qué necesitamos interpretarlo, es decir, definirlo en otros términos que son quizás más familiares por el uso continuo que hacemos de ellos, pero que no dejan de ser oscuros y ambiguos?[84] Quizás el mayor desconcierto que genera el noema es no poder decir algo más acerca de él. Porque cuando decimos algo más, parece que lo decimos de una parte del noema, o de una de sus formas, pero no del noema en general. Cuando tratamos de captar la esencia del noema, se nos escapa. Como todo absoluto, como todo concepto operativo de una filosofía, el noema permanece siempre inasible, desplazado, desbordando las expresiones que se refieren a él, pero precisamente por ello genera efectos, aclara, ilumina. Como fuente de iluminación, parece destinado a

---

- [82] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, op. cit.,* pp. 98-99.
- [83] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 90: El objeto se caracteriza "*como algo intencional, como algo que aparece*, o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su <<sentido objetivo>> inmanente".
- [84] Ya en sus primeros escritos filosóficos Husserl había señalado el carácter infructífero de los intentos que se han hecho por definir los conceptos matemáticos (por ejemplo, la definición de número dada por Euclides). ¿No deberíamos aplicar lo mismo al intento por definir el término "noema", con respecto al cual, más bien, deberíamos aclarar cómo apuntar a él, en la medida en que su ámbito es la intuición? Con respecto a la posición de Husserl acerca de las definiciones en matemática, *cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 69-70. Esta misma posición lo aparta de la filosofía analítica, si la entendemos como una terapéutica del lenguaje que se centra en la búsqueda de definiciones correctas.

permanecer él mismo invisible. Pero puede ser adivinado a partir de las luces y sombras que proyecta sobre la espontaneidad natural a la cual intenta elevar a verdad reflexiva. Quizás "noema" no sea ni siquiera un concepto. Quizás sea el nombre para todo, cuando "todo" es contemplado a la luz de la reducción[85], cuando es objeto de una mirada desinteresada que no intenta buscar una realidad metafísica detrás de su aparición, a la que convierte en pura aparición, bajo los dictados de una mirada que Schiller hubiera definido como "estética"[86]. No es casual que en otro momento hayamos utilizado el ejemplo del mimo y su pared irreal.

Más que de noema debemos hablar de "noemata", sin que eso implique una separación tajante entre los distintos objetos intencionales, pues hay una dinámica de la conciencia que lleva de un acto o otro y, correlativamente, de una capa noemática a otra que está fundada en la anterior pero a la vez posee cualidades emergentes, si se nos permite usar este término extraído de otro ámbito, de manera tal que una capa "flota" sobre la otra[87], recibiendo a la vez su acción a distancia y actuando sobre ella de una manera "crítica"[88].

LOS TRES CONCEPTOS DE NOEMA, SEGÚN LA INTERPRETACIÓN DE BERNET

Como hemos indicado, una de las dificultades de definir el concepto de noema radica en los múltiples usos, aunque interconectados entre sí, que hizo Husserl de este término, según la lectura que hace Bernet de *Ideas I* y de textos recientemente publicados de ciertas lecciones universitarias del filósofo en torno a 1908. Los tres sentidos abarcados por la palabra en conflicto serían los siguientes:

- [85] Como dice de Boer, "the epojé neither denies nor doubts the givenness of the world; what he denies is his claim to absoluteness" (p. 365). *Conciencia* es un término que abarca tanto el acto de la conciencia como aquello de lo que es consciente, conciencia es la cosa misma cuando borramos todo "detrás", todo "más allá" que esa cosa no indique, que no anuncie.
- [86] *Cfr.* Schiller, Federico, *La educación estética del hombre*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1952, pp. 138 y ss. El concepto de "juego", que Schiller relaciona con el arte, es mencionado también por Husserl al hablar de la irrupción del asombro filosófico en el contexto de la "vida seria" del hombre práctico. *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.*, p. 342.
- [87] La metáfora del "flotar" es utilizada por el propio Husserl. Dice en *Meditaciones cartesianas*: "*El tipo general así obtenido*, el tipo de percepción, flota, por decirlo así, en el aire; en el aire de una ficción absolutamente pura. Así despojado de toda facticidad, el tipo se ha convertido en el *eidos* de toda percepción(…). (Husserl, Edmund, *op. cit.,* p. 125). En la misma obra hay varias alusiones a la libre fantasía. *Cfr. Idem*, p. 131.
- [88] Para el concepto de "crítica", *cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis*…, *op. cit.*, p. 75.

"1 / el noema en tanto correlato puntual de un acto, y por ello en tanto que aparición noemática puntual; 2 / el noema en tanto que "sentido" o "significación" idealmente idéntica; 3 / el noema en tanto que objeto unitario constituido"[89].

Si bien disentimos en la identificación entre sentido y significación en el punto 2, creemos que este capítulo del libro de Bernet es fundamental para avanzar más en la dilucidación del sentido del noema.

El objetivo del comentador es claro: determinar cuál es el sentido del noema en la obra de Husserl sin discutir la adecuación de tal concepto a los fines generales del uso del método fenomenológico. Vimos que muchas veces los otros comentadores toman una parte de lo dicho por Husserl al respecto y "corrigen" lo demás para obtener un panorama más coherente que el que creen encontrar en la obra del maestro. Aceptar la posición neutral de Bernet no nos impide, por otra parte, considerar que la visión de Husserl no es sólo una sino la única correcta acerca de cómo debe analizarse fenomenológicamente lo que llamamos un conocimiento verdadero, racional, objetivo acerca del mundo.

Bernet sostiene que el noema puntual, correspondiente a un acto de conciencia determinado, es una "aparición noemática"[90]. Si el objeto mismo se considera "trascendente", es porque trasciende cada una de sus apariciones. Éstas, por lo tanto, deben considerarse inmanentes a la conciencia (aunque no sean ingredientes de ella). Si podemos hablar de un "sentido" de tales apariciones, no se trata, como suponen los intérpretes fregeanos, de un "significado" de carácter universal. El "sentido" de la aparición consiste en su carácter de objeto "presunto", que se confirma como "existente" mediante la síntesis continua de las apariciones, sin identificarse, como supone Gurwitsch, con esta síntesis. Tomando en cuenta la crítica de Heidegger, Bernet piensa que hay una identificación entre el "ser donado" y el "ser presunto" en la fenomenología, que resulta discutible[91], lo cual no le impide llevar a cabo una interpretación bastante adecuada del sentido del noema.

En cuanto al noema como cosa constituida, no puede concebirse, como el noema puntual, a la manera de un "objeto conciencial", por dos razones:

1) Si bien la cosa es determinada por la síntesis de cumplimiento de las apariciones, no se identifica con ninguna de ellas. La cosa es "la *unidad* que se forma mediante ese encadenamiento sintético del aparecer"[92].

- [89] Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, París, Presses Universitaires de France, 1994, p. 81.
- [90] *Idem*, p. 74.
- [91] *Idem*, p. 75.
- [92] *Idem*, p. 77.

2) Así como no constituye una aparición puntual, la *cosa real* tampoco es la síntesis de esas apariciones. Como es "la unidad de una serie *infinita*" de tales apariciones, es una Idea en sentido kantiano, la idea de una dación adecuada del objeto que nunca puede llegar a "ser realizada por alguna multiplicidad finita de apariciones"[93].

Esta inadecuación de la cosa es la que la hace trascendente a la conciencia, lo cual no significa que no exista para la conciencia ni que tenga realidad independiente, pues se constituye "en" esas apariciones puntuales. Retomando el conocido texto de *Ideas I* en el que Husserl distingue entre el árbol puro y simple, con sus propiedades físico-químicas, y el sentido como noema, como correlato de un acto de percepción puntual, Bernet señala con perspicacia: "Lamentablemente Husserl, en los dos pasajes [se refiere al texto mencionado y a otro similar de la *Krisis*], omite indicar expresamente que el noema concebido como objeto constituido puede arder, y que la posibilidad que tiene de arder debe ser entendida como una propiedad real-causal, fenomenológicamente constituida, de la cosa"[94]. Bernet tiene en consideración aquí, por lo visto, las investigaciones de *Ideas II* acerca del sentido del "ser en sí" (*Ansichsein*) correlato de la actitud naturalista (*naturalle Einstellung*, que no debe confundirse con la actitud natural) acerca del mundo, a la que nos referiremos luego.

En el caso del significado del juicio, que como noema judicativo es mencionado pero no trabajado en *Ideas I*, Bernet remite para su comprensión a unas lecciones de 1908 y de 1910 en las que Husserl volvió sobre el tema de la lógica formal tratado antes, de otra manera, noética, en *Investigaciones lógicas*. Muestra que para Husserl el juicio tiene su propio objeto, que no debe confundirse con el estado de cosas real que le corresponde como referente, del cual puede, claramente, carecer. A diferencia de la percepción, cuyo objeto es un objeto "real" siempre captado de forma inadecuada a través de sus apariciones noemáticas, el juicio no tiene por correlato una realidad, sino un significado cuya correspondencia con la realidad perceptiva es lo que determina su verdad. Ese significado u objeto categorial es definido por Husserl como "lo dicho en tanto que tal" de un enunciado[95]. Esta significación noemática sería "el correlato noemático de un acto de juicio puntual, temporalmente individualizado dentro del flujo de la conciencia"[96]. En este sentido, parece diferir del noema perceptivo sólo por ser el objeto de un juicio y no de una percepción. Pero

---

- [93] *Idem*, p. 78.
- [94] *Idem*, p. 79.
- [95] *Idem*, p. 82.
- [96] *Idem*, p. 83.

el significado está presente como contenido aun de los juicios falsos o absurdos. La diferencia con el noema perceptivo radica, entonces, en que no está necesariamente ligado a una efectividad que pudiéramos llamar "real"[97]. Eso lo hace más ideal (*ideal*) que el noema perceptivo. También es más ideal (*ideel*) en el sentido de estar menos ligado al acto del cual es correlato. No se exhibe en perspectivas dependientes del punto de vista de quien realiza el acto, como ocurre en la percepción[98]. Esto hace que la identidad sea mayor aquí también, pues en la reflexión sobre el noema perceptivo no surge de inmediato la posibilidad de ser idéntico con otros noemata perceptivos, cosa que sí ocurre con cada juicio, pues un acto de juzgar se presenta como infinitamente repetible manteniendo un idéntico correlato significativo. Sin embargo, como en la percepción, sólo una síntesis de identificación pone de manifiesto la unidad ideal de los correlatos significativos de una multiplicidad de juicios[99]. Esa unidad es denominada X vacía y constituye la identidad que se muestra a través de múltiples sentidos, constituyendo el momento más íntimo del noema, el sustrato o sujeto idéntico para una multiplicidad de predicados[100]. La X es un momento o parte inseparable de lo dicho en tanto que tal, pero lo trasciende debido a una síntesis de identificación ulterior que lo revela como idéntico en los múltiples sentidos, como más idéntico que éstos (no como su eidos noemático, como su esencia común, abstracta). Esta X no debe confundirse con el polo de unidad del estado de cosas efectivo[101].

Creemos que las consideraciones de Bernet son sumamente iluminadoras. En la medida en que el noema es concebido como la aparición inmanente de un objeto trascendente, a la cual lo trascendente debe reducirse si se quiere sostener la filosofía como un saber sin supuestos, su posición posee cierta ambigüedad que Bernet intenta superar distinguiendo entre el noema puntual de un acto perceptivo, el noema puntual de un acto proposicional, y el objeto idéntico tanto de uno como del otro tipo de actos, que se constituye en ambos casos mediante una síntesis de identificación. De este modo, separa lo que hay de inmanente y lo que hay de trascendente en el noema. Luego, introduce una tercera cuestión, que concierne básicamente al juicio, que es el agregado del sentido de ser verdadero, o falso, o imposible, cuando se lo pone en relación con los estados de cosas efectivos que resultan de la síntesis continua de la percepción. Muestra claramente que aquí se trata de una cuestión

- [97] Un noema perceptivo puntual también puede no ser la aparición de un objeto real, autoconfirmado, pero "pretende" serlo, mientras que el juicio puede no pretender verdad para sus contenidos. Sólo pretende exhibir una idealidad, que puede corresponderse con alguna cosa real, con alguna cosa posible o con nada.
- [98] *Idem*, p. 84.
- [99] *Idem*, p. 87.
- [100] *Idem*, p. 88.
- [101] *Idem*, p. 90.

diferente a la del objeto propio de los juicios, que no es por sí mismo ni verdadero ni falso, pues se trata de lo dicho en el acto proposicional, al que no podemos identificar con el estado de cosas real que podría confirmarlo[102]. Por otra parte, la teoría nueva del significado tal como es desarrollada a partir de 1908 por Husserl influye sobre la teoría de la percepción, y lo conduce a hablar en éste ámbito de un sentido (y no sólo de una aparición), así como de un polo idéntico o X (y no sólo de una síntesis de apariciones). Por qué razón, Bernet no lo dice aquí.

Todas las consideraciones mencionadas son importantes y constituyen, creemos, un primer paso firme en dirección a una comprensión más cabal del sentido del noema. Pero son insuficientes. En parte lo son porque se apoyan exclusivamente sobre la fenomenología estática, que considera objetividades ya constituidas y sus relaciones jerárquicas. En este sentido, percepción y juicio aparecen conectados "desde afuera", es decir, debido a la síntesis de verificación que vuelve a la proposición "verdadera". Pero ya al redactar *Ideas I* Husserl tenía conciencia de que los actos son constituidos inmanentemente en el tiempo, que un acto nunca es puntual, y por ello tampoco su correlato. El correlato puntual del acto tiene un horizonte que lo hace noemático. Ese horizonte temporal, condición formal de sedimentaciones y expectativas, es la base sobre la cual se constituye el noema como correlato de un acto, noema que no es simple, entonces, ni siquiera en su puntualidad, pues contiene una tendencia hacia aspectos ocultos. El horizonte interno y el externo, el cómo de las determinaciones, son todos elementos ideales que no pueden identificarse con el mero fantasma, con la mera espaciotemporalidad sensiblemente "llena" con la que Bernet parece identificarlo. Bernet parece confundir lo que aparece en tanto aparece con aquello en lo que aparece, en lo que lo encuentra la conciencia, es decir, los datos hyléticos, que no son lo dado sino la dación misma, y que como tal sólo se manifiesta en un movimiento reflexivo. Si no fuera así, la crítica de Husserl al fenomenalismo de Hume, que fue uno de los puntos de partida de su visión anti-psicologista de la intencionalidad, perdería sentido. Husserl, en *Investigaciones lógicas*, tomando el ejemplo de una esfera percibida, dice claramente: "hay que contraponer *los contenidos sentidos* [*empfundenen Inhalte*] del fenómeno de la esfera [*Kugelerscheinung*] […] y las *partes* o *aspectos* [*Seiten*] (percibidos [*wahrgenommenen*] o imaginados [*phantasierten*]) de la esfera que se fenomeniza o aparece [*ersheinenden*]"[103]. Si

---

- [102] Estas consideraciones aparecen también, de una manera resumida, en la tercera parte de las *Ideas*. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, *op. cit.*, pp. 98-103 (pp. 85-89 en el Tomo V de Husserliana).
- [103] Husserl, Edmund, *Inv. log., 1*, *op. cit.*, p. 363 (p. 197).

bien en esta obra no se habla de noema, y ni siquiera hay un estudio del objeto de los actos intencionales, es claro que el noema no puede identificarse con los contenidos inmanentes de la vivencia en la medida en que constituye lo dado, y tales contenidos no nos son dados más que por vía reflexiva. Pero algo se nos da a través de ellos, y eso es el objeto. Lo cual no significa que el noema sea el objeto, sino el objeto en tanto objeto. Se trata de lo trascendente pero no tal como se lo toma ingenuamente, como existencia independiente y sustancia metafísica, sino tal como realmente se nos ofrece, es decir, como correlato momentáneo de un momentáneo acto de la conciencia. El noema no es, entonces, el fenómeno tal como lo entendía el Husserl de las *Investigaciones*, es decir, como contenido sensorial de la vivencia. Pero tampoco es el objeto tal como era entendido en ese tiempo. Es el objeto trascendente, sí, pero con el nuevo sentido que le asigna su dependencia respecto de la conciencia, su carácter de parte no independiente de ella, que sólo la epojé puso al descubierto, pero que ya estaba latente en la relativa indiferencia con que Husserl hablaba del objeto bien en tanto percibido, bien en tanto imaginado. Cuando el objeto imaginado es puesto al mismo nivel de trascendencia que el percibido, el objeto percibido es puesto al mismo nivel de subjetivo-dependencia que el objeto imaginado.

Podemos decir que el noema es la aparición del objeto. Pero no por eso es un fenómeno o apariencia. Cada aparición es una aparición y no una apariencia porque presume de ser un objeto, lo cual significa que apunta a su propia plenitud, y contiene de manera latente, no ilustrada sensiblemente, como sentido (eso sí, singular aunque indeterminado, no universal), aquello que es capaz de confirmarla, de ilustrarla. La X del objeto percibido está presente ya en cada aparición, cada una es desde el principio la aparición de una cosa, que la síntesis posterior puede confirmar o no como idéntica en otras apariciones de lo mismo. Cada noema puntual apunta más allá de sí y posee una estructura compleja porque es siempre la aparición de algo que ya ha aparecido, que ya se ha mostrado con otras determinaciones y ya ha sido confirmado como una identidad persistente. Eso permite que sea articulado predicativamente, cuando es el acto de juzgar lo que sustituye al acto de percibir. Bernet indica correctamente las semejanzas y diferencias entre noema significativo y noema perceptivo, y está en lo cierto al considerar al significado el verdadero objeto al que el acto de juzgar apunta. Pero la posibilidad de una identidad entre lo percibido y lo juzgado nos muestra que hay algo de común entre sentido perceptivo y significado proposicional, sin que ello elimine su diferencia. Podríamos hablar de una "acción a distancia", pues la articulación de lo percibido aumenta también al ser juzgado, y de ahí que las mismas sensaciones capaces

de ilustrar un sentido perceptivo puedan confirmar un juicio[104]. En cuanto a los tipos de noemata que hay, falta aquí una mención de los cuasi-objetos de la fantasía (objetos como-si, *als ob*), a los que volveremos luego, y de las objetividades categoriales de orden superior, como el eidos, que cobra a partir de *Ideas I* un nuevo sentido, distinto al que tenía en *Investigaciones lógicas*.

De todos modos, en uno de sus artículos[105] Bernet se ha ocupado de los objetos posibles tal como son concebidos por Husserl en una reforma que hizo de la VI Investigación lógica hacia 1913, bajo la influencia de la epojé. En ella Husserl señala que un objeto idealmente posible es el correlato de un acto de pura fantasía del sujeto trascendental, mientras que un objeto realmente posible debe ser composible con la experiencia fáctica previa del sujeto, es decir, es el correlato de una fantasía constreñida por la facticidad. El objeto real, finalmente, es la realización de un objeto realmente posible, a través de una serie de apariciones coherentes guiadas por una idea en sentido kantiano que está constreñida eidéticamente por la imposibilidad de su realización completa, y que se manifiesta ante el sujeto trascendental fácticamente, en un aquí y ahora. De esto concluye Bernet que el darse en carne y hueso sólo puede ser correlato de los actos de una conciencia carnal en un mundo de conciencias carnales, es decir, presupone que la conciencia trascendental del idealismo husserliano "en sentido amplio", el que sostiene simplemente que todo objeto es por necesidad eidética el objeto de alguna conciencia, se convierta en la conciencia trascendental del idealismo trascendental "en sentido estricto", es decir, en una conciencia capaz de una experiencia perceptiva en un "aquí y ahora" que sólo puede otorgarle su carnalidad, carnalidad (facticidad) que depende de su ser consciente de ser carnal para la mirada de otras conciencias trascendentales encarnadas. Esto lleva a la conclusión de que el objeto trascendente puede pensarse tanto como una serie de apariencias persistentes que obligan a la conciencia a darles el sentido de apariciones de algo trascendente a ella, o bien como una esencia pura que encarna progresivamente en un cuerpo de sensaciones coherentes en un proceso interminable que hace de ella, como dice el propio Bernet, una realidad siempre presunta[106].

---

[104] Esto es algo destacado por Husserl ya en las *Investigaciones lógicas* al relacionar la intuición de individuo con la intuición de la especie, ambas hechas sobre la base de "los mismos contenidos sensibles" (*daselben sinnlichen Inhalte*). *Cfr*. Husserl, Edmund, *Inv. log., 1*, p. 297 (p. 108).

[105] VV. AA., *Husserl. La représentation vide. Suivi de Les 'Recherches' logiques, une oeuvre de percée*, París, PUF, 2003.

[106] *Idem*, p. 248.

Más allá de que el enfoque de Bernet corre el riesgo de llevar a una identificación entre el noema de *Ideas I* y el contenido intencional del juicio, como lo hace también Don Welton, pues la articulación que atribuye Bernet sólo a los significados también vale para el acto puntual de una percepción, y más allá de que el estudio de la corporalidad propia aclara muchas cosas relativas a la diferencia entre la perspectiva con que aparecen los objetos físicos y que no está presente en el caso de los significados ideales, y que Bernet no explica, creemos que aporta por primera vez una clara intelección de las relaciones entre el noema perceptivo y el objeto que se constituye en él. Bernet supera precisamente esas ambigüedades que, según hemos visto, de Boer atribuye a la convivencia entre fenomenología y psicología fenomenológica en *Ideas I*.

Lo que falta en estas consideraciones es, entonces, por un lado, tener en cuenta las formas en que los distintos tipos de noemata, correspondientes a distintas modalidades presentativas (presentación, presentificación simple, presentificación compleja), se "espejean", por así decirlo, mutuamente, sin lo cual la expresabilidad de los sentidos de los actos no proposicionales sería inexplicable. En segundo lugar, no hay que limitarse al estudio del noema perceptivo y del noema proposicional, a los cuales ha quedado limitada la polémica acerca de la interpretación de este concepto debido a que las dos líneas fundamentales intentan reducir en lo posible uno de ellos al otro, o admiten sus diferencias, como en el caso de Mohanty, Don Welton y Bernet (con importantes diferencias entre ellos). Ni siquiera Drummond es una excepción al respecto, en la medida en que pone todo el peso en el noema perceptivo, aunque lo interpreta de un modo diferente al de Gurwitsch, de un modo que tiende a quitarle al concepto un sentido autónomo (por lo menos ontológicamente).

Creemos que hay que dejar de pensar los problemas en torno al noema como problemas de interpretación de un término (es decir, como problemas metafenomenológicos, según los define Drummond en el artículo "noema" de la *Enciclopedia fenomenológica* editada por Lester Embree), y asumir que las ambigüedades de este concepto son ambigüedades del *eidos* que las proposiciones de Husserl al respecto intentan constituir. Hablar de lo que el "concepto" de noema intenta "reflejar" es partir de una consideración representacionista que queda excluida si esa "interpretación" pretende ser "fenomenológica". "Noema" es un "sujeto" proposicional constituido por la suma de los "predicados" que Husserl le atribuye. No es reflejo de nada, pero posee plenitud en la medida en que esas proposiciones nos permiten aprehender un sentido que no puede identificarse ni con el sentido que asignamos a la palabra "percepto" ni con el que asignamos a la palabra "concepto". Tratemos de

determinar, entonces, de qué manera este término puede servirnos de guía para, durante la lectura de las proposiciones en las que aparece, aprehender nuestro mundo de experiencias del modo en que esas proposiciones nos estimulan (motivan) a hacerlo. Apropiémonos del discurso de Husserl para ver de qué modo constituye como correlato una red de significaciones que abarca y supera la manera natural que tenemos de aprehender el mundo en un estado de suspensión de todo supuesto. Veremos que la palabra "noema" posee la falta de precisión necesaria para hacer que los fenómenos se nos presenten con el sentido impreciso que "realmente" ellos tienen. Sabemos que para eso el manejo del idioma original en que Husserl escribió sus textos es insuficiente. Muchos intérpretes que conocen los textos en el original, e incluso algunos que los han traducido, difieren entre sí. Esto se debe a que las palabras en que Husserl se expresa pueden leerse de maneras muy diferentes. Por eso lo que hay que intentar hacer es ante todo atenernos a un "principio de caridad", es decir, considerar que Husserl nos dice algo coherente al respecto, y sobre la base de esa convicción, y sin dejar de lado ninguna de las proposiciones esgrimidas generalmente a favor de una u otra de las interpretaciones, permitir que ese supuesto sentido coherente se vaya constituyendo a partir de las oscilaciones interpretativas a las que estaremos sometidos debido a la variedad de textos en los que Husserl nos habla al respecto, y que a primera vista pueden parecer contradictorios entre sí.

LA IMPORTANCIA DE LA FANTASÍA PARA LA COMPRENSIÓN DEL NOEMA COMO FENÓMENO "ESTÉTICO"

A pesar del dinamismo y la multiplicidad que genera relaciones dialécticas irreductibles a un esquema sencillo de interdependencia al estilo del postulado por Don Welton, creemos que si alguno de los noemata es particularmente aleccionador acerca del sentido que tiene lo noemático para Husserl, es el cuasi-objeto (objeto como sí, *als ob*) de la fantasía, totalmente descuidado por todos los intérpretes. Aun aquellos que, como Mohanty, han advertido la imposibilidad de reducir los noemata a una unidad de esencia, sea como percepto, sea como concepto, no han tenido en cuenta que ya desde el establecimiento del método de las variaciones libres es clara en Husserl la preponderancia de un noema que podríamos llamar "estético"[107], idea desarrollada con especial esmero recién en *Experiencia*

[107] Aquí no nos referimos, por supuesto, a los valores como objetividades de orden superior constituidas mediante un proceso de "valicepción" (*Wertnehmung*). *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas*

y juicio. La imaginación tiene por correlato las imágenes, la fantasía, los fantasmas. Sobre imágenes y fantasmas se funda toda constitución de sentido. Incluso las objetividades ideales son correlato de variaciones "imaginarias" sobre las apariciones perceptivas. De ahí la importancia que a nuestro entender tiene el concepto de "imaginación" para comprender el sentido del noema. Entendemos por noema "estético" una apariencia que pretende "ser". Así como el signo, en tanto "cosa" percibida, es neutralizado para que exhiba un sentido que lo trasciende, lo mismo ocurre con el fantasma que la percepción "interpreta" como exhibición de una cosa trascendente. Es función de la fenomenología atribuir a estos medios de exhibición su carácter originario, sin negar su función trascendental, su sentido propio, como lo haría un idealismo subjetivo.

MATEMÁTICA E IMAGINACIÓN

La idealidad de los objetos matemáticos fue el primer tema del que Husserl se ocupó[108]. No puede descuidarse el hecho de que Husserl procede del ámbito de la matemática. En 1870 el matemático alemán Félix Klein elaboró el llamado "Programa de Erlangen", que clasificaba los distintos tipos de geometría (geometría euclidiana, proyectiva y topológica) por los invariantes en grupos de transformaciones de los cuales se ocupa cada

sobre la constitución, *op. cit.*, p. 39 (p. 9 en el Tomo IV de Husserliana). Estamos considerando la interpretación que hace Schiller del juicio estético kantiano entendido como mediador entre las facultades de la sensibilidad y del entendimiento. Al respecto, es útil hacer referencia a la idea husserliana del "espectador desinteresado", que no podemos dejar de asociar con la concepción de Kant acerca de la contemplación de la obra de arte. *Cfr.* Landgrebe, Ludwig, *op. cit.*, p. 51, y Kant, *Crítica del juicio*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1981, pp. 102-103. En *Ideas III* Husserl se refiere a "cuánto debemos, para los fines de la fenomenología, a la intuición de la fantasía (y, por supuesto, también a la imaginación artística)", cuya libertad es fundamental para indagar la esencia de lo noético y lo noemático. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero…, op. cit.*, p. 68 (p. 56 en el Tomo V de Husserliana). Ya en *Ideas I* Husserl habla de la posibilidad de basar todo el análisis fenomenológico en ejemplos de la fantasía. Incluso indica, refiriéndose a la contemplación de un cuadro, que la neutralización, emparentada con la *epojé*, se produce en "lo *reproducido* [*das Angebildete*] [en el cuadro], cuando nos conducimos en forma *puramente estética* [*rein ästhetisch*]" (Husserl, Edmund, *Ideas relativas…, op. cit.*, p. 263, p. 270 en el tomo III de *Husserliana*).

- [108] *Cfr.* García-Baró, Miguel, *Categorías, intencionalidad y números, op. cit.*, p. 13. Quizás para comprender el sentido de la fenomenología deberíamos hacer la pregunta retrospectiva por sus orígenes, que es lo que parece intentar García-Baró en esta obra. Eso implica encontrar que la obra final estaba teleológicamente presente en la obra inicial, lo cual no desmiente la idea de de Boer de que hay que estudiar cada texto en su estructura interna y sin anacronismos. Él mismo da indicios de este desenvolvimiento progresivo, por ejemplo cuando indica cómo el análisis de la génesis de los números en *Investigaciones lógicas*, más allá de su concepción de la lógica modificada luego, anticipa las tesis de *Ideas I*, al mostrar cómo sobre la base del objeto percibido se sostiene la percepción categorial de un estado de cosas concreto, su pluralidad, que por abstracción nos conduce finalmente a la pura *idea* de número (*Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 279-280). El propio Husserl, en *Ideas III*, habla de sus comienzos filosóficos, guiados por la búsqueda de una fundamentación de la *mathesis universalis*, proyecto iniciado por Leibniz. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero, op. cit.*, p. 70 (p. 57).

uno[109]. Sin entrar en detalles, es indudable la proximidad entre esta idea y la de Husserl acerca de la esencia como invariante en un "grupo" de variaciones imaginarias[110]. La diferencia está en que mientras que los grupos de transformaciones son de cierto tipo arbitrariamente establecido (por proyección, por variaciones continuas sin cortes, etc.), la restricción a las variaciones en el caso de conceptos del lenguaje vulgar está determinada por el tipo empírico, del cual se busca un invariante. Husserl no hace referencias explícitas a este programa, pero sí habla de la teoría de las multiplicidades puras y sus jerarquías, dando como ejemplo la relación entre la geometría del espacio real, la geometría euclidiana y las geometrías no euclidianas, así como las distintas jerarquías de números, desde los naturales hasta los complejos, aclarando que en el caso de éstos últimos se trata de "conceptos imposibles" que, gracias a su representación en un plano, pueden trabajarse como si fueran "reales"[111]. Es posible preguntarse qué puede tener que ver todo esto con el plano estético. Para responder, hay que tener en cuenta que Husserl se refiere a las esencias de todo objeto de la experiencia, o fenómeno. Considera entonces que, para describir cómo emerge lo ideal ante la conciencia, es necesario indicar los actos de la conciencia que permiten liberar la esencia frente a su encarnación sensible. Esto sólo es posible, según Husserl, recurriendo a la imaginación[112], entendiendo su correlato no como el mero fantasma sensible, sino el objeto imaginario.

También para Kant la imaginación es fundamental dentro del ámbito epistemológico. Se trata de la imaginación reproductora que renueva el pasado y permite una síntesis temporal con el presente. Husserl, por su parte, nos habla de una omnitemporalidad de las ideas que se funda sobre el carácter constituido de la temporalidad objetiva, que le permite a la conciencia dirigirse a dos objetos, uno pasado y otro presente, en el mismo instante del tiempo inmanente. Y luego nos habla de los cuasi-objetos de la fantasía, que sin dejar de ser individuales, se desprenden del contenido sensible del objeto de la percepción, siendo el

---

- [109] C*fr.* Trejo, César A., *Matemática elemental moderna*, Bs. As., EUDEBA, 1977, pp. 400 y ss.
- [110] Probablemente es de la matemática que Husserl obtiene también la idea de una infinitud de los posibles escorzamientos del objeto percibido, infinitud que intenta separar en apariciones instantáneas lo que Bergson hubiera considerado descriptible sólo en términos de un proceso continuo, y que nos remite al cálculo diferencial e integral.
- [111] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, op. cit.*, p. 206. Es notable cómo la idea de Husserl de las multiplicidades puras como teorías posibles anticipa la concepción actual acerca de los sistemas axiomáticos como estructuras formales puras susceptibles de infinitas "interpretaciones". Pero además Husserl avanza sobre la necesidad de estudiar los actos de la conciencia en los que tales estructuras se constituyen, algo que los estudiosos de los sistemas formales no se han ocupado hasta ahora de hacer.
- [112] Para explicar que fuera posible un conocimiento matemático, ya Vico, en el siglo XVIII, había planteado que se trataba de un conocimiento "imaginado unánimemente". *Cfr.*Tasic, Vladimir, *Una lectura matemática del pensamiento postmoderno*, Bs. As., Colihue, 2001, p. 32.

paso previo para la constitución de las objetividades universales instanciadas en las cualidades de objetos y cuasi-objetos y que son correlatos de lo que Husserl llama la "inversión". Estas objetividades se polarizan a su vez en dirección a un ideal de exactitud que es la idealidad matemática, a la cual haremos referencia dentro del contexto abierto por la reducción fenomenológica, que, siguiendo las indicaciones de de Boer, no pretendemos confundir con la reducción eidética.

Detenernos en este tema parece hacernos escapar a los límites de la presente tesis. Sin embargo, creemos necesario mencionar algunos conceptos de la fenomenología genética que nos pueden ayudar a entender el sentido del noema[113]. Hay que tener en cuenta que, en *Ideas I*, Husserl considera que a una capa del noema, "el modo en que somos conscientes del objeto", cuya forma básica es la presentación perceptiva, le corresponden "modificaciones noemáticas", lo cual nos hace pensar en un dinamismo por el cual las formas fundadas no sólo se sostienen sobre las fundantes sino que "emergen", como enseña la fenomenología genética, a partir de ellas.

LA JERARQUÍA NOEMÁTICA EN *INVESTIGACIONES LÓGICAS* Y EN *IDEAS I*

Si bien las *Investigaciones lógicas* se ocupan de un análisis de las vivencias, y no de sus correlatos, ya hay en ella un intento por establecer una jerarquía de fundamentación entre distintos actos (y, por lo tanto, entre sus correlatos objetivos). Esta jerarquía unilineal tiene lugar sólo en el ámbito de las distintas formas de intuición, que van de la percepción, como presentación del objeto en carne y hueso, sea adecuada o interna, sea inadecuada o externa, y la imaginación, que presenta su objeto analógicamente, hasta la percepción categorial, que tiene por objeto relaciones formales entre los objetos, y es capaz de dar plenitud a los elementos formales de las proposiciones (el, un, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, que, y, o)[114]. Estos elementos no tienen representante en ningún dato de la sensación. Lo que ocurre

---

[113] Un resumen de estas tesis puede encontrarse en Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, op, cit,* pp. 133 y ss. Si hacemos esta referencia a la fenomenología genética es porque creemos, siguiendo a De Boer, que a partir de *Ideas I* hay una continuidad en el pensamiento de Husserl. *Cfr.* De Boer, Theodore, *The Development…, op. cit.,* p. XXI, nota 2. Si bien en *Experiencia y juicio* Husserl no hace ninguna referencia al noema, al tratar el tema de la "posesión" del sujeto surgida a partir de una sedimentación de sentidos, y concretamente al hablar de una convicción matemática, usa en *Ideas II* los términos "contenido noemático del acto". *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.,* p. 155 (p. 118). Para una descripción clara de la diferencia entre fenomenología estática y fenomenología genética, *cfr*. Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, *op. cit.*, pp. 23-24.

[114] Husserl, Edmund, *Inv. lóg., 2, op. cit.*, p. 694 (p. 129)

es que, bajo la influencia del significado que pide plenitud, la percepción capta los momentos de unidad de los actos de percepción en los que se funda, y cuyas intenciones se fusionan no por un acto adicional sino de una manera inmediata[115]. Cuando ese momento de unidad se vuelve objeto para un acto de conciencia nuevo, pasamos del ámbito de la sensibilidad al del entendimiento, siguiendo la distinción kantiana. La diferencia con el enfoque posterior de la cuestión está en que los actos expresivos en esta etapa no tienen para Husserl el carácter de intenciones con objeto propio. Son vivencias sin objeto, que deben buscar su plenitud en actos de un tipo diferente.

Volviendo a las categorías, incluyen lo que más tarde Husserl llamará horizonte externo y horizonte interno, en la medida en que abarcan relaciones del tipo todo-parte, así como relaciones externas. También comprenden los universales, aunque no los conceptos sensibles, pues estos dependen de los objetos en los que se fundan. La percepción categorial no altera el contenido sensible, sólo lo presenta "en un modo nuevo"[116]. El dominio categorial es el dominio de la libertad. Las categorías pueden dar formas de lo más diversas a un cierto contenido sensible. Sin embargo, tienen restricciones de las que el significado está libre[117]. Se trata de las leyes analíticas que rigen la transformación de una forma categorial en otras nuevas. El significado, en cambio, realiza combinaciones que pueden ser contradictorias, aunque sus formas simples surgen, sí, de intuiciones categoriales. El pensar impropio, vacío, es más libre que el propio, categorial, pero sólo este último es "verdadero"[118]. Hay infinitas formas categoriales compatibles con la misma dación de un objeto, pero eso no significa que su libertad sea infinita.

Muchas de las consideraciones anteriores, que forman parte de la fenomenología de la razón, sufrirán modificaciones importantes en el curso ulterior del pensamiento husserliano, sobre todo cuando la epojé lo ponga en la cuenta de que aun las significaciones contradictorias poseen correlato. A partir de entonces, se impondrá la tarea de corregir las *Investigaciones lógicas* para poner a los actos expresivos, y a sus correlatos recién descubiertos, dentro de la misma jerarquía de los actos intuitivos. En *Ideas I* también las

---

- [115] *Idem*, p. 707 (p. 148). Debemos darle la razón a Mohanty cuando señala que la percepción simple tiene una articulación menor que el juicio. Sólo que en este caso la complejidad procede de la modificación a distancia que la percepción sufre por efecto del juicio, al cual, a su vez, modifica a la distancia, dándole el carácter de un juicio cumplido.
- [116] *Idem*, p. 713 (p. 157).
- [117] *Idem*, p. 737 (p. 190). Husserl habla de la capacidad del acto categorial de moverse libremente entre los dos términos de una relación, interna o externa, lo cual, en *Experiencia y juicio*, es tomado como la definición misma de una proposición. Todavía en *Investigaciones lógicas* el paralelismo entre nombre y proposición de un lado, objeto y categoría del otro, está limitado a las proposiciones "cumplidas".
- [118] *Idem*, pp. 742-743 (pp. 198-199).

objetividades vacías correlativas de las expresiones lógicamente contradictorias o que nombran incompatibilidades materiales son consideradas regiones ontológicas, e incluidas dentro de un orden que podríamos llamar "horizontal", en la medida en que son tratadas, junto con la región "cosa", por ejemplo, como dominios relativamente independientes cuya separación es la justificación racional de una clasificación de las ciencias.

El proyecto de una ontología fenomenológica más o menos completa, sin embargo, sólo llegará a su término en dos obras de la última época, una organizada por él, y la otra por su discípulo Ludwig Landgrebe: *Lógica formal y trascendental* y *Experiencia y juicio*. En ellas los dominios separados son presentados en una misma línea jerárquica, basada en una fundamentación genética, que va de la idealidad incipiente de las síntesis pasivas en los campos de sensaciones, pasando por la percepción y la fantasía, hasta llegar a las esencias exactas de la matemática, de las cuales había hecho ya en *Ideas I* una caracterización completa en términos muy próximos a los de la idea de "sistema axiomático formal" de Hilbert[119]

LA JERARQUÍA NOEMÁTICA EN *EXPERIENCIA Y JUICIO*

En *Experiencia y juicio* Husserl realiza la pregunta retrospectiva por la génesis de las idealidades de las que se ocupa el conocimiento científico, en el ámbito predado (anterior al noema perceptivo)[120].

Allí sostiene que la identidad de lo ideal tiene su origen en la identidad de lo predado pasivamente en la inmanencia, que lleva a la constitución, por síntesis pasiva de asociación por semejanza, de un núcleo cuya aprehensión por el yo dará lugar a la constitución de un objeto trascendente[121].

El sustrato más bajo de los que integran la esfera de lo predado es el de los campos de sensaciones que preceden a toda constitución de objeto. Los *datos hyléticos* de la fenomenología estática dejan de ser vistos en la obra de madurez de Husserl como mero material caótico. Pasan a estar ordenados por la acción de una síntesis pasiva, que opera sin intervención del yo, pero que funciona sólo como un estímulo para que luego se dé el

---

- [119] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas…, op. cit.*, pp. 160-163 (pp. 164-168). En la nota de la p. 163 (p. 168) en propio Husserl señala el parentesco con las ideas de Hilbert.
- [120] Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, México, UNAM, 1980, p. 52. Se ha comparado con la versión italiana, indicando las divergencias de traducción de considerarse pertinente. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Esperienza e giudizio*, Milano, Silva Editore, 1965.
- [121] Husserl, Edmund, *Experiencia…*, *op. cit.*, p. 82 a 85.

orientarse hacia dirigido por un interés por develar el qué noemático de eso que al principio se presenta sólo como una unidad en el horizonte, aun inmanente. Ese "qué" apunta a propiedades escondidas que en su inagotabilidad dan trascendencia al objeto ya constituido.

La síntesis por afinidad y contraste es previa a toda distinción entre yo y los otros, entre este y aquel objeto, entre lo actual, lo pasado y lo futuro. Se asienta sobre la unidad del tiempo inmanente, el cual abarca toda experiencia posible. Esa síntesis pasiva será la base sobre la cual se constituirá la omnitemporalidad del objeto ideal[122]. La síntesis pasiva hace que el objeto se constituya como cierta unidad diferenciada sobre un trasfondo de semejanzas que consisten en identidades parciales que determinan la referencia mutua entre objetos similares presentes o pasados, delineando así ciertas formas típicas de manifestarse durante el desarrollo de la percepción, cuya idealización llevará a la constitución de *eidos*, objetos de segundo nivel con los cuales operan las ciencias, incluida la geometría.

En el nivel más bajo de esta síntesis pasiva, lo semejante evoca a lo semejante[123] formando núcleos que despiertan el interés del yo, el cual, una vez orientado hacia ellos, los constituye como poseyendo un horizonte de determinaciones ocultas cuya plenificación nunca acabada guía la profundización del proceso perceptivo. Se trata en este nivel de continuar la percepción de algo que, mientras es objeto de interés del yo, se mantiene como idéntico en múltiples apariciones. La generalidad indeterminada del horizonte de posibles apariciones futuras se va demarcando a medida que la percepción se detiene en los detalles que en el ámbito predicativo constituirán los predicados de las proposiciones cuyo sustrato o sujeto estará dado por el objeto idéntico. Así, la vaguedad del horizonte interno y sus conexiones con los horizontes internos de otros objetos va tomando la forma de un sentido, que se asienta sobre las sensaciones sin coincidir con ellas. Por ejemplo, una cosa pasa a ser roja más allá de los múltiples matices de rojo que presentan sus apariciones, bajo cierta iluminación mayor o menor, etc. Lo indeterminado del color esperable de la continuación del proceso perceptivo de un objeto, hace que el color sea algo más que su concreción sensible inmanente, pasando a integrar el ámbito de lo trascendente, como *color de* un objeto.

Una vez establecido el sentido de "tener cierto objeto determinado color", esa constatación permanece "aun asida" luego de la sustitución de ese objeto de interés por otro, pasando a constituir lo ya sabido del objeto, integrando el ámbito de lo sedimentado, que no requiere de una reactivación posterior. No es necesario que vuelva a ver el objeto para saber

---

- [122] *Idem*, pp. 80 y ss.
- [123] *Idem*, pp. 81 y 82.

de qué color es[124]. El sentido se desprende así de su suelo perceptivo. Tal sentido puede ser transferido a "objetos de especie semejante, como objetos de ese tipo en una familiaridad anterior"[125]. Un mismo estilo de percepción se aplicará a un objeto que presenta apariciones que remiten a las de otro objeto percibido anteriormente por una evocación pasiva, fundada sobre las síntesis por asociación de nivel inferior, pero que opera ahora sobre sentidos, sobre saberes ya constituidos. De este modo se espera que el objeto semejante presente ulteriormente aspectos semejantes, en la forma de una analogía pasiva que tiene por correlato la constitución de tipos, sobre los cuales se establecerán esos objetos de orden superior que son las idealidades. Ellas surgen cuando lo meramente típico se vuelve tema y se polariza en torno a un ideal de exactitud y universalidad.

¿Cuál es la condición de posibilidad para la identificación de sentidos de objetos diferentes, hasta abarcar todos los objetos posibles, incluyendo los de la libre fantasía, bajo un mismo *eidos* universal? Para entenderlo debemos establecer una distinción entre tiempo objetivo y tiempo inmanente. Cuando recordamos, la vivencia del pasado la tenemos ahora, pero su objeto no pertenece al "ahora" del recordar. Si bien puede conectarse con el ahora a través de toda la serie de momentos intermedios, el objeto pasado al que se dirige intencionalmente el actual acto de recordar no está espacialmente "junto a" el objeto que se encuentra, dentro del campo perceptivo, en el lugar que aquél ocupaba[126]. La fantasía, por su parte, tiene una cuasi-temporalidad, un tiempo *como si*, dando lugar para sucesos encadenados en las historias (relatos) de ficción. Las vivencias correspondientes pertenecen, como las del recuerdo y la percepción, al mismo tiempo inmanente, pero sus correlatos, los objetos inexistentes, tienen una temporalidad propia, sin conexión con el tiempo objetivo, o el de otras fantasías[127]. Varias fantasías pueden unirse en un cuasi-mundo o mundo *como si*, en un campo de experiencias meramente posible, pero no es necesario que así sea[128].

Al estar recuerdo, fantasía y percepción, como vivencias, en la unidad de un único fluir de la conciencia (*Bewusstseinsfluss*), a pesar de que los objetos a los que se dirigen pertenecen a tiempos distintos, o a veces a una temporalidad que escapa al tiempo objetivo, debe existir un correlato para esa unidad, un correlato que permita "*establecer una conexión intuitiva entre todas las objetividades constituidas*" en el tiempo inmanente, permitiendo

- [124] *Idem*, pp. 112 y ss.
- [125] *Idem*, p. 135.
- [126] *Idem*, p. 177.
- [127] *Idem*, p. 184.
- [128] *Idem*, p. 188.

asociaciones por igualdad y semejanza[129]. De algún modo el objeto recordado y el actual están uno **junto** al otro en el aquí y ahora, pudiendo superponerse, no sus datos propios, incomparables (pues un color recordado, uno fantaseado y uno percibido en alguno de sus matices no poseen ninguna *semejanza*) sino el sentido, por ejemplo, de *ser rojo* de los tres. Así se produce una identificación que va más allá de la existencia real, pasada o meramente posible. Esta unidad otorga al significado de las proposiciones un carácter ideal, por más que su enunciación se realice en un momento preciso del tiempo objetivo[130]. El rojo al que se refiere la palabra "rojo" tiene esa neutralidad que le permite trascender el tipo de objeto del cual se habla ("esta bandera es roja, imagino un diablo rojo, recuerdo que el techo de la casa en la que vivía era rojo").

En cuanto a los objetos matemáticos, lo peculiar es que aparecen ante la conciencia con el sentido de *ser* siempre, aunque carecen de realidad hasta tanto sean descubiertos por la conciencia[131]. Es que poseen *omnitemporalidad*, lo que no es más que otro modo de la temporalidad, como lo es la cuasi-temporalidad de los objetos de la fantasía.

Cuando decimos “esto, que S es p”, donde el *hecho* de que *S* (sustrato) sea *p* (predicado) se convierte él mismo en sujeto de proposiciones nuevas, tratamos con una relación o *estado de cosas*, la cual es un ejemplo de lo que Husserl llama *objetividades del entendimiento*, lo mismo que los conjuntos, en relación con los cuales Husserl siempre tuvo la intención de establecer la génesis de los números naturales. Este estado de cosas es un polo idéntico para múltiples juicios que lo tienen por objeto, perdiendo su dependencia

---

- [129] *Idem*, p. 198.
- [130] *Idem*, p. 285. *Cfr.* Derrida, *op. cit.*, p. 164 y 165. Para Husserl la temporalidad es condición tanto de lo fáctico como de lo ideal: “L’unité temporelle cachée de la <<*dia*->>, <<*supra*->> ou <<in->> temporalité d’une part, et l’*omni*-temporalité d’autre part, est le fondament unitaire de toutes les instances disociées par les diverses réductions: facticité et essencialité […]”, etc. Al parecer, esta idea ya está presente en la obra inicial de Husserl. *Cfr*. García-Baró, *op. cit.*, p. 53: “Un acto de representación pasado ya no existe, ni tampoco existe un contenido representante pasado. Por tanto, la representación del pasado es un acto presente, y, si debo analizarlo en términos de aprehensión y contenidos representantes, tanto éstos como aquélla tienen también que ser presentes. Sólo el componente *trascendente* del fenómeno es pasado, pues no sólo es mentado como pasado, sino que puede perfectamente suceder que la mención sea certera, esto es, que yo me entere realmente de cómo fue algo pasado”.
- [131] *Idem*, p. 286 y 287. Esto parece oponerse a primera vista a la apreciación de Derrida, según la cual “l’ideation géométrique originaire, par example, fait surgir une essence que n’existait pas avant elle” (*op. cit*., p. 147). Sin embargo, Husserl también afirma que no hay objeto matemático previo a su constitución. Solo que la capacidad de los sentidos para trascender todo aquí y ahora les permite ser en un *siempre y en todo lugar* luego de ser para un sujeto en determinado lugar y momento. *Cfr. op. cit.*, p. 159. Derrida describe, aunque escuetamente, el carácter que tiene realmente el *noema* para Husserl, escapando a las interpretaciones habituales, que lo reducen a percepto o a concepto. *Cfr.* Mohanty, J. N., “‘Life-World and ‘a priori’ in Husserl´s Later Thought” , *Analecta Husserliana*, V. *III*, Dordrecht-Holland/Boston USA/D. Reidel Publishing Company, 1974, p. 60: “[…] with regard to geometrical entities, certain uses of temporal predicates are just inapplicable. It belongs to the very sense of such entities that their being cannot be temporalized”, lo que aleja el concepto husserliano de génesis de todo “psychologism or anthropologism”.

respecto de la existencia o no en la actualidad del objeto cuyo estado, o cuya relación con otros objetos, constituye.

Aunque se extrae de un juicio atributivo (de la forma *S es p*), el estado de cosas no tiene, como sí el objeto de este tipo de juicios, posición temporal. La tiene en cambio la vivencia de la cual aquél es correlato[132]. Su carácter *omnitemporal* es lo que hace idéntica toda aparición de "*las objetividades de la cultura*" en general, entre las cuales se incluye la "proposición geométrica"[133]. Se trata en este último caso de un ejemplo de "*idealidades libres* (como las estructuras lógico-matemáticas y las estructuras esenciales de todo tipo)". Son "estados de cosas verdaderos" no ligados "a ningún territorio o tienen su territorio en el universo y en todo universo posible. Son omniespaciales y omnitemporales en lo que concierne a su posible reactivación", solo mundanas "en un 'ser descubiertas', etc."[134].

¿Cómo se constituyen esas objetividades ideales como invariantes en todas las variaciones de la fantasía? ¿Cómo pueden funcionar como medio de apertura a tareas infinitas, como la de la geometría? Para saberlo es necesario pasar al análisis del pensar conceptual, entendido ya no como tematización de un estado de cosas, sino de los tipos empíricos de los que ya hemos hablado, del horizonte de familiaridad en el que todo objeto destaca como algo singular y a la vez comprensible por remisión pasiva a sentidos ya constituidos.

La aprehensión del tipo es una operación espontánea que forma parte del entendimiento, como la de los *estados de cosas.*[135]. "Las generalidades no sólo pueden estar constituidas con base en lo que ya se preconstituyó pasivamente en la experiencia como tipo conocido, aunque todavía no aprehendido, sino que se pueden formar también libremente en la espontaneidad". Señalábamos antes que la sedimentación de los sentidos perceptivos hace que éstos puedan ser evocados asociativamente, generándose tipos empíricos. Una vez constituidos los objetos como sustratos de aspectos o momentos, también se asocian en

---

- [132] *Idem*, p. 285.
- [133] *Idem*, p. 293.
- [134] *Idem*, p. 296.
- [135] Husserl sigue la división establecida por Kant entre el ámbito estético, sensible, lo prepredicativo y "pasivo", y el ámbito espontáneo del entendimiento. Esta división ya se encuentra anticipada en *Ideas II*, cuya redacción inicial es contemporánea de *Ideas I. Cfr*. Husserl, Edmund, *Ideas…Libro segundo…*, *op. cit.,* pp. 41 y ss (pp. 11 y ss. en la *Husserliana*). La percepción, desde la perspectiva del entendimiento, es pasiva, pero es activa en relación con la constitución de las "saliencias" sensoriales que despiertan la atención del yo. Podríamos decir, por lo que vemos, que el plano predicativo se superpone al prepredicativo y "calca" sus determinaciones a un nivel superior. De ahí que todas las modificaciones de un estrato (por ejemplo, las que tienen por correlato los objetos "como-si" de la fantasía) cumplen una función en el estrato superior (variaciones libres).

síntesis por presentar parecido, diversos grados de semejanza en sus diversos momentos[136]. En este caso no hay identificación. Los momentos se mantienen como propiedades de objetos diferentes en comparación. Pero los juicios mismos al respecto, en función de su contenido (significado), pueden asociarse por afinidad, fundando una unidad nueva en lo múltiple. La síntesis de los objetos *S*, *S'*, *S"*, etc., por su momento *p*, hace de *p* lo idéntico en los múltiples sustratos, adquiriendo este momento el carácter de lo universal[137]. *S*, *S'*, *S"*, tienen cada uno sus momentos, *p'*, *p"*, *p'''*, pero por síntesis coinciden todos en ser de la especie *p*, que es ella misma una identidad, un objeto peculiar, del cual *p'*, *p"*, *p'''*, etc., participan, y en éste su participar de ella tienen su igualdad. La identidad de especie "ya está" en ellos, en su sentido perceptivo, como sostiene Mohanty. Sólo hace falta un interés que la ilumine. Para ello debe producirse, como ya anticipamos, una *inversión*, concepto central para comprender el proceso de idealización.

De los juicios "*A* es rojo, *B* es rojo, *C* es rojo", se pasa a los estados de cosas "*A* y *B* son rojos, *A* y *B* y *C* son rojos", y luego a "lo rojo (ahora como sustrato principal, como sujeto en la nueva forma sintáctica) les compete a *A*, *B*, *C*…". Lo universal destaca *en* lo individual, ligado todavía a la experiencia. Pero al sedimentarse la identidad misma de los momentos de los objetos, y al proseguir la experiencia, "los nuevos elementos iguales son reconocidos inmediatamente como particularizaciones de lo mismo universal"[138]. Se abre así un horizonte de objetos iguales, reales o posibles, como particularizaciones de lo universal, que se desprende de los individuos, al punto de tener cuasi-realización, o *realización como si*, aun en objetos de la "libre fantasía"[139]. Cuando los tipos empíricos, multitud de momentos semejantes entre objetos, son tematizados, se abren las puertas a la *ciencia empírica*. Los conceptos empíricos son contingentes[140], pues tienen un punto de partida fáctico, aunque abierto a semejanzas meramente posibles. Como indica Derrida, la suya es una *idealidad encadenada*, cuya dependencia respecto de lo dado limita el grado de idealidad de los significados lingüísticos en las lenguas naturales. En cambio, la geometría, como él mismo indica, remite a *idealidades libres*, de carácter omnitemporal[141].

En las matemáticas nos encontramos, efectivamente, con "*conceptos puros*", con un horizonte abierto "*a priori*"[142], de manera que prescribe por anticipado "*reglas a todas las*

- [136] *Idem*, p. 354.
- [137] *Idem*, p. 357.
- [138] *Idem*, p. 361.
- [139] *Idem*, p. 362.
- [140] *Idem*, p. 376 (en vez de contingencia, "*casualitá*" en la versión italiana, *op. cit.*, p. 386).
- [141] Derrida, *op. cit.*, p. 63.
- [142] Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, *op. cit.*, p. 376.

particularidades empíricas", excluyendo la posibilidad de una cancelación del tipo en el curso ulterior de la experiencia. Para ello, lo universal que destaca en lo empírico debe liberarse de su carácter contingente, algo posible en la medida en que la objetividad, experimentada o imaginada, se tome como mero ejemplo, modelo para la producción de variantes infinitas "en el seno de la pura fantasía". Esa variación adquiere para nosotros el carácter de lo *arbitrario*. En la variación hay "por necesidad una *invariante*, como la *forma general necesaria*, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de la especie". Es decir, en vez de esperar el curso ulterior de la experiencia para *ver* hasta dónde llegan los límites de la semejanza, se lo hace por la vía de la libre variación en la fantasía. Las variaciones poseen un punto de superposición, "un contenido absolutamente idéntico, como un qué (*Was*) invariable, conforme al cual coinciden todas las variantes: una *esencia general*"[143].

El proceso mencionado no requiere de una infinidad de variaciones actuales. Como se da por sentado que las variaciones son arbitrarias, basta con "la conciencia del 'podría continuar así'"[144]. La unidad sintética de las variaciones tiene carácter pasivo, pero luego se aprehende activamente. Aquí opera "un cuasi-mundo como mundo unitario de las fantasías"[145], para su comparación y síntesis. Se trata, pues, no de invariantes de la experiencia fáctica, como lo son los tipos empíricos, sino de invariantes en toda experiencia posible. Su desprendimiento respecto de la temporalidad concreta objetiva les otorga su omnitemporalidad. Ese mundo unitario de la fantasía (*Phantasiewelt*), fundamento del método de las variaciones imaginarias utilizado en *Ideas I*, sólo es posible sobre la base de la unidad del tiempo inmanente en el *presente viviente*, que reúne los sentidos ya constituidos sobre la base de los datos de los campos de sensaciones, datos aprehendidos por el yo como recuerdos, fantasías y objetos realmente existentes, y permite su síntesis asociativa, origen

---

- [143] *Idem*, p. 377 ("*essenza universale*" en la versión italiana, *op. cit.*, p. 377). El dominio de lo omnitemporal, que permite la liberación frente a la finitud y facticidad de toda experiencia, "enigmático" para Derrida (*op. cit.*, p. 109), es uno de los giros más originales del pensamiento husserliano, alejado de la vieja idea cartesiana de que la finitud lleva al error. Pero la idealidad se alcanza por una pérdida, la pérdida de la facticidad, de lo singular y contingente, con la consiguiente imposibilidad de explicar, por vía gnoseológica, por qué se da este objeto y no aquél, ésta y no otra cultura (*Cfr.* Derrida, *op. cit.*, p. 116 a 118). Derrida señala (p. 150 y 151) el modo en que la temporalidad abierta de la conciencia es condición de posibilidad de todo Telos. En ella hunde sus raíces el "así sucesivamente" (*und so weiter*) que permite abrir el horizonte cultural a tareas infinitas (*op. cit.*, p. 148). Con respecto a la novedad del enfoque husserliano, en el cual lo histórico y lo ideal no se excluyen, *cfr.* Mohanty, J. N., *Phenomenology. Between Essentialism and Trascendental Philosophy*, *op. cit.*, p. 90: "The task is to combine essentialism with change, history and open-endedness […]". Para la concepción inicial de Husserl acerca del tiempo inmanente, *cfr.* Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Bs. As., Nova, s/f, p. 76 y ss.
- [144] *Idem*, p. 379 (en la versión italiana la arbitrariedad es descripta como "*forma di essere a piacere*", *op. cit.*, p. 389).
- [145] *Idem*, p. 381 ("*mondo-come-si*" en la versión italiana, *op. cit.*, p. 391).

de lo típico, cuando permanece ligada a lo fáctico, y de lo ideal, cuando queda libre de todo darse efectivo en la percepción y en el recuerdo.

La unidad de la objetividad ideal no es la del objeto idéntico en sus múltiples apariciones, "sino una unidad concreta de individuos que se suprimen recíprocamente"[146]. Así, una casa amarilla y una casa roja se excluyen como individuos en la percepción, pero son *lo mismo*, es decir, *casas*[147]. Si bien la especie viene predelineada por el tipo empírico, cuando se sueltan lazos con la experiencia en variaciones arbitrarias se vuelve *pura*. "Este es también el sentido de los enunciados geométricos: cuando, por ejemplo, describimos el círculo como una especie de corte de un cono o cuando lo aprehendemos eidéticamente con una intuición no hablamos aquí de una superficie real". La matemática se funda en la libre variación para formular leyes puras o axiomas, entendidos como "estados esenciales generales", y a partir de ellas produce *a priori* "sus teorías y 'teoremas' derivados, que a su vez se pueden comprender como identidades ideales en repetición arbitraria de la producción". Lo fáctico aparece como ejemplo de variación posible, y pertenece a la especie en la medida en que se corresponde con el *eidos*, con "*las leyes de la necesidad*". "Para la naturaleza (la realidad de la experiencia física) tales condiciones *a priori* son expresadas por la matemática de la naturaleza […] *juzgar realidades según las leyes de su posibilidad pura* […] *es una tarea universal y absolutamente necesaria*"[148]. Tarea asumida por el pensamiento europeo, si bien en el sentido unilateral de la métrica, descuidando los demás *eidos* en sus caracteres propios (inexactitud de lo típico)[149].

- [146] Esta unidad de individuos que se suprimen recíprocamente es una manera de establecer que en lo universal está implicada una acción a distancia que, sin alterar el contenido de los objetos a los que se refiere, establece una red flotante de identidades de cualidad que los une sin suprimir, precisamente, su distancia. Esto nos remite a la idea de Hegel de acuerdo con la cual la ley de gravedad, como acción a distancia, no es más que la formulación de la universalidad de toda ley (Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 93). También encontramos una mención del tema de la distancia en la "superposición" como método genético que permite reconstruir el modo en que se producen las síntesis pasivas inconscientes entre las saliencias para configurar los datos hyléticos antes de su aprehensión activa. *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 115-116. Lo mismo podemos decir del "apareamiento" que se da entre una percepción actual y otra presentificada en el recuerdo, base de la impatía, y que Husserl define como una "coincidencia en la distancia", distancia o diferencia que sólo queda suprimida cuando la semejanza se presenta con la forma límite de la completa igualdad. *Cfr.* los manuscritos de 1927 acerca de la intersubjetividad citados en Iribarne, *La intersubjetividad…2*, *op. cit.*, pp. 310-311.
- [147] Husserl, *Experiencia y juicio*, *op. cit.*, p. 382.
- [148] *Idem*, p. 391. A diferencia de lo que opina Derrida, consideramos que en estos análisis la fenomenología pone en evidencia su propio método, en una circularidad que no es, sin embargo, viciosa. Se trata de un método clarificando el propio método, no de una verdad que se demuestra a sí misma. En tanto descripción, todo este análisis nos parece suficiente para seguir el proceso de idealización en el que se basa la propia fenomenología como ciencia eidética. *Cfr.* Derrida, *op. cit.*, p. 151 y 152.

[149] Como indica J. N. Mohanty en su artículo acerca del complejo concepto de *mundo de la vida* en la obra del último Husserl, se ha planteado la objeción de la posible circularidad en la forma en que Husserl hace remontar las entidades ideales a la esfera prepredicativa, en la que tendría lugar su constitución. Cuando Husserl, tanto en *Experiencia y Juicio* como en la

Crisis define a los círculos, las líneas rectas y otros como forma límite en el ordenamiento de lo que en el ámbito de lo meramente típico aparece como "más o menos recto", "más o menos circular", etc., podría objetarse que tal ordenamiento presupone el concepto límite en relación con el cual se realiza, que debe haber un reconocimiento previo de la forma geométrica (círculo, línea recta) en consideración. Según indica el mismo Mohanty, a esta objeción podría responderse que en la experiencia sensible el agrupamiento opera sobre la base de "an intuitive apprehension of a phenomenal affinity", un patrón sensible que no es resultado de una idealización previa. Para ello la experiencia preconceptual (prepredicativa) debe concebirse, no como un conjunto de "atomic, unrelated, discrete impressions", a la manera de Hume, ni como "an undiferentiated whole" sin distinciones internas o externas, a la manera de James Bradley, sino como una totalidad estructurada en función de tipicidades "which anticipated what idealizing activities were to accomplish". De lo contrario, habría que recurrir a otra fuente para dar cuenta de la génesis de las idealidades. Podemos preguntarnos por qué en la masa de experiencias con sus infinitos predicados, sólo algunos de ellos destacan hasta convertirse en centro del proceso de inversión que hace del mundo un mero ejemplo dentro de una infinidad de posibilidades predelineadas por leyes *a priori* (las de la geometría, por ejemplo), pero interrogar por tal "por qué" implicaría escapar a los límites de la descripción, es decir, de la fenomenología. Husserl descubre la estructura de la experiencia como constituida en síntesis pasivas que van ordenándola en torno a ciertos centros que luego de ser aprehendidos por el yo se convierten en polos de identidad de objetos, cuyas cualidades se convierten en predicados idénticos que terminan sobrepasando a los objetos en que se presentan, en la forma de sentidos que, en virtud de su desprendimiento frente a la temporalidad objetiva mediante el proceso de inversión, pasan a integrar una esfera en la que las cualidades "aquí y ahora" no pueden serles atribuidas. Pero tal proceso, predelineado por síntesis pasivas por analogía entre cualidades de distintos objetos que se presentan como típicas y sedimentan hasta quedar fuera del tiempo objetivo, no debe ser entendido como una creación de algo nuevo. La génesis, en el sentido husserliano del término, no es incompatible con la tesis del Husserl de *Investigaciones lógicas* acerca de la objetividad ideal de las entidades matemáticas. La oposición habitual entre creación y descubrimiento deja de tener sentido en la fenomenología genética. Una vez que el sentido es constituido, aparece como habiendo sido siempre, porque no se le pueden atribuir predicados temporales. Y eso porque su constitución mediante variaciones en la imaginación, si bien sustentada en tipicidades vagas previas que tienen inserción en el ámbito temporal, pone a tales sentidos más allá del aquí y el ahora. Esto es posible porque el mismo tiempo objetivo es un producto, es el resultado de la constitución de una esfera objetiva a partir del presente viviente, que con su horizonte de retenciones y protenciones es fuente de constitución del sentido "ser ahora" y del sentido "estar más allá del tiempo objetivo". Si bien este último punto no es mencionado en el artículo de Mohanty, sus tesis, que consideramos son las del propio Husserl en *Experiencia y juicio*, nos llevan en este sentido, al sostener una continuidad en el pensamiento del filósofo alemán. Mohanty hace del *mundo de la vida* entendido no como mero conjunto de tipicidades empíricas (LW1 en su terminología), sino como horizonte que integra la subjetividad trascendental y es presupuesto por todo mundo de vida posible, el fundamento *a priori* del proceso de idealización. Mundo que no está en el tiempo, sino que lo abarca como algo que se constituye en él, junto con espacio, "causality, historicity, orientation around a human center, opennes understood as horizontal character, and the character of passive associative synthesis" (LW2). Es mérito de Mohanty haber puesto en evidencia esta distinción entre dos sentidos de los términos *mundo de la vida*, sin la cual no es posible dar cuenta de la discontinuidad marcada que existe entre los tipos empíricos y "the corresponding objective-logical

CAPÍTULO VIII: EL SIGNIFICADO DEL NOEMA A LA LUZ DE LA TOTALIDAD DE LA OBRA DE HUSSERL

En este capítulo, que es el capítulo final de la tesis, nos proponemos un acercamiento indirecto al noema a través de su inserción en el interior de la totalidad del programa fenomenológico. Intentaremos delimitar el ámbito noemático frente a otros conceptos fundamentales de la fenomenología, que a nuestro entender quedan fuera de él, como el yo, el alter ego, los actos actuales de la conciencia, los datos hyléticos y el horizonte del mundo. Si bien veremos que con la fenomenología genética las separaciones entre los distintos niveles se relativizan, es necesario mantenerlas para no caer en una indiferenciación que haría imposible todo discurso fenomenológico. Nos proponemos mostrar, en última instancia, que el concepto de noema no pierde vigencia con el desarrollo de la fenomenología genética. Al contrario, es con ella que adquiere su verdadero sentido, y es en la comparación con la "verdadera trascendencia" del alter ego que desaparecen todos los problemas que ha generado el intento por dar de él una interpretación adecuada.

DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO DE NOEMA RESPECTO DEL YO, DEL HORIZONTE DEL MUNDO Y DE LOS DATOS HYLÉTICOS

Como hemos visto al final del capítulo anterior, no es posible comprender el noema más que como un desprendimiento de la aparición sensible frente a su fuerza, a su imposición en un aquí y ahora, para someterla al libre juego de variaciones imaginarias[150]. Manteniendo su sentido, creamos mundos de puras formas, mundos para la contemplación, mundos estéticos que posibilitan después el pasaje a lo serio, al ámbito de la ley, a la esfera del conocimiento[151]. Esto pasa una vez que lo estético, como dice Schiller, nos ha liberado de la

---

essences". Lo dicho es claro si tenemos en cuenta los ejemplos de tipos empíricos dados por Husserl en *Ideas III*: "el tipo de lo oviforme, de lo dentiforme, de lo serpenteante" (Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Tercero…, op. cit.*, p. 148 (p. 132).

- [150] Como indica García Baró, ya el Husserl de la *Filosofía de la aritmética* afirmaba que sin las variaciones imaginarias no es posible establecer qué partes abstractas hay en una experiencia y cuál es su grado de cohesión, siendo las categorías partes de esta última clase, precisamente (*op. cit.*, p. 105). Sin embargo, como indica de Boer, en esta obra se habla de actos categoriales, pero no de objetos que sean el correlato de tales actos (*cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 25).
- [151] En *Ideas III* Husserl habla de "jugar a la pelota" con las propiedades físicas y las leyes conocidas *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero…, op. cit.*, p. 41 (p. 29). Señala que si dejamos que la fantasía se desarrolle sin restricciones el mundo se disuelve en un caos de fantasmas, pero si seguimos ciertas restricciones

imposición de lo sensible, de lo material, permitiéndonos una progresiva idealización que nos aleja de la constricción a la que se ve sometido el hombre de la actitud natural[152]. En cuanto a la proposición, cumple un papel intermedio en este proceso, ubicándose entre la percepción y la constitución de los cuasi-mundos de la fantasía, que mantienen individualidades polarizadas en torno a una X, y entre éstos y los universales, que pierden ese rasgo individual. Lleva así, frente a la fantasía, a una segunda liberación, que le permite, por otro lado, llegar a incompatibilidades y absurdos. Por ello, la fantasía reaparece a nivel proposicional creando las condiciones para la constitución de un mundo de invariantes puros de carácter matemático, pues sólo son esencias las posibles, y el dominio de la posibilidad es el dominio de la fantasía[153]. Si bien la sedimentación de sentidos permite una primera "liberación", aun pasiva, frente a la individualidad del objeto fundada sobre lo que destaca en el ámbito de los campos de sensaciones despertando la atención del yo, la proposición es la libertad misma que permite moverse de la X a sus determinaciones y viceversa, surgiendo ante ella el estado de cosas, el hecho de que X sea rojo, rectangular, de un metro de alto..., lo cual permite luego la inversión inicial, el rojo de X, que lleva a una segunda inversión, el rojo que se particulariza en el rojo de X. Y eso porque el rojo aparece también en otros objetos, y hay un componente pasivo que sustenta todas las relaciones de semejanza sobre las cuales se fundan también los actos superiores de la conciencia[154].

Esa liberación progresiva frente a lo sensible entraña el peligro de la vaciedad, en la medida en que todo el contenido sensible, incluido el sentimental, queda aquí fuera de juego. Pero si bien Husserl habla de un ropaje de ideas, lo que más le preocupa es que al desligarse

---

indicadas por la experiencia fáctica que tenemos de un mundo concordante (*einstimmige Welt*), podemos llegar a determinar los eidos que delimitan las distintas regiones ontológicas.

- [152] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas, op. cit.*, p. 73-74: "Si tenemos en cuenta que a cada forma de la experiencia real, y a sus modalidades generales, la percepción, la retención, el recuerdo, etcétera, corresponde una pura fantasía paralela, una <<experiencia como si>> con modos paralelos (…) podemos esperar que haya una ciencia apriorística que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (…) y que (…) señale *a priori* reglas a las realidades". Esta ciencia es la filosofía entendida como fenomenología.
- [153] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas, 2, op. cit.*, p. 681 (p. 115).
- [154] Esta idea aparece por primera vez, aunque aun poco desarrollada, en la *Filosofía de la aritmética*. *Cfr.* Baró, García, *op. cit.*, pp. 77-78. También Bégout admite que ya en esta obra hay un anticipo de la idea de "síntesis pasiva", si bien no es aun concebida como una operación del sujeto trascendental sin intervención del yo. *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 71-78. Una alusión clara aunque concisa a este tema la encontramos en *Meditaciones cartesianas, op. cit.,* p. 193-194. Allí Husserl extiende los alcances de esta asociación, que nosotros caracterizamos como acción a distancia, y que es el fundamento de la trascendencia inmanente, hasta abarcar a la constitución de los otros egos en mi esfera primordial. Lejos de ser un problema, la imposibilidad de acceder de modo inmediato a las vivencias del otro, así como la imposibilidad de la presentación intuitiva adecuada del objeto percibido, es lo que hace del otro un ego que me trasciende, aunque lo haga idealmente, es decir, como trascendencia en la inmanencia. Husserl usa explícitamente el concepto de "acción a distancia" para referirse a la acción que el Yo ejerce sobre los cuerpos físicos a través de las cinestesias de las que son correlato los movimientos del cuerpo propio. *Cfr.* Husserl, Edmund, *La crisis…, op. cit.,* p. 227.

de los datos hyléticos y sostenerse sobre signos que tienen con el sentido una relación contingente, el sentido mismo se pierda y la matemática se reduzca a un mero juego de combinatorias de signos, a un mero lenguaje artificial, que imponga además a las tipicidades fijadas por el lenguaje natural una exactitud de la que carecen. La inversión debe ser un proceso infinito. El peligro está, por un lado, en el dogmatismo que pretende haber llegado ya a reducir la esencia individual a una esencia universal, que pretende haber aclarado totalmente los horizontes infinitos del objeto percibido, y por otro, que el lenguaje se convierta en un conjunto de marcas que remiten a otras marcas, olvidado de su suelo, como ocurre cuando la matemática es convertida en un algoritmo vacío, en una pura formalidad sin contenido.

Podemos decir que *noema* es el nombre que utiliza Husserl para designar toda la esfera de lo inmanentemente trascendente, es decir, de todo ente en tanto dependiente de la conciencia pero sin ser parte de ella. Eso excluye la esfera de las vivencias (al menos en tanto que no sean objetos para la conciencia) y el mundo en la medida en que es horizonte de noemata pero no es un noema él mismo.

Los *noemata* no son independientes entre sí. Forman parte de una estructura pluriestratificada (el mundo), y se relacionan según una jerarquía que va de lo fundante a lo fundado, y cuya inversa es la relación de idealidad o libertad. Lo fundado es "libre" frente a lo fundante. Eso le permite ser "crítico" respecto de lo fundante, manteniendo la distancia, y a la vez relacionarse dialécticamente con su fundamento (como sostiene Donn Welton). Pero es a la vez abarcado por lo fundante de manera tal que sin una conexión con ese suelo pierde su sentido. Todas estas relaciones son posibles no sólo porque los noemata forman parte del horizonte de un mismo mundo, sino también, y fundamentalmente, porque el yo trascendental que los constituye se mueve de uno a otro nivel y puede mantener su distancia o determinar su mutua influencia, aunque ellos no se "dejen" relacionar de cualquier manera.

Toda la esfera noemática es, sin embargo, también algo fundado, en la medida en que se sustenta sobre lo inconsciente previo a la distinción inmanente-trascendente, en lo cual están comprendidas la síntesis del tiempo inmanente, los impulsos, las síntesis pasivas de los campos de sensaciones y las cinestesias, con sus mutuas relaciones[155].

---

[155] Para las relaciones de motivación entre las cinestesias y las otras sensaciones que son sustrato para las aprehensiones interpretativas, *cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro segundo…, op. cit.,* pp. 89-90 (pp. 57-58). La presencia de estas reflexiones en un texto redactado en parte de modo contemporáneo a *Ideas I* muestra que ya entonces Husserl tenía conciencia del carácter constituido del flujo mismo de sensaciones sobre el cual se funda lo noemático, es decir, lo inmanentemente trascendente. Pero Husserl también advertía que en los estratos superiores, como el categorial, hay influencia de estos estratos inferiores. Así, considera que sin la relación de motivación entre cinestesias y apariciones sensibles no habría una constitución de relaciones

El otro ego, aunque sea trascendente y constituido, también va más allá, en su carácter de co-constituyente del mundo, de esta condición propia de todo ente mundano, de ser noemático, es decir, de tener sólo su sentido como correlato de los actos de "mi" conciencia. Podemos decir que el noema es lo "enfrentante" (*Gegenüber*) respecto del yo, sin que en este caso pueda darse una relación inversa[156]. Si consideramos el flujo absoluto de las vivencias, no hay enfrentamiento. En el caso del yo, la relación es recíproca, pues se enfrenta a sí mismo en la autoconciencia. En el caso del otro-yo, también hay una reciprocidad de enfrentamiento[157]. Los "espíritus" (*Geisten*) tienen carácter enfrentante, pero sólo en "su

causales objetivas que determinen la diferenciación entre apariencia y realidad, entre objeto presunto y cosa real. *Cfr. idem*, pp. 97-98 (pp. 65-66). En un texto posterior señala además explícitamente que la "asociación" (síntesis pasiva) se aplica a los actos mismos, y no sólo a la sensibilidad. *Cfr. idem*, pp. 386-387 (pp. 334-335). Lo mismo podemos decir de la experiencia de los otros egos, en la medida de que son co-constituyentes de ese mundo. *Idem*, p. 112 (pp. 79-80). Lo instintivo sigue actuando en sus tendencias de atracción y rechazo cuando ya no es la sensación sino el objeto mismo lo que está ahí para la conciencia, generando interés por él. *Idem,* p. 142 (p. 105-106). Las cualidades anímicas de los seres vivientes presuponen la conciencia del propio yo, es decir, su constitución se da "desde arriba" (y "desde adentro"), por empatía (*Einfühlung*), en un proceso contrario al que describe la teoría de la evolución, aunque también el alma se puede pensar en su constitución como polo idéntico de los comportamientos de un cuerpo viviente motivados por la situación, constituido como sustrato de cualidades personales, como la inteligencia o la bondad. *Idem,* pp. 165 y ss. (126 y ss.). Y ya indicamos de qué manera la síntesis pasiva motivada por contrastes y semejanzas que determinan formaciones de unidad a nivel hylético sigue operando en los estratos superiores de la constitución del mundo. Pero aquí se trata de determinar qué es el noema y qué posición tiene este concepto dentro del campo de la fenomenología. Podemos considerar que la constitución de la mónada como sustrato de habitualidades (*Habitualitäten*), por ejemplo, queda fuera de este análisis, pues, aunque es una objetividad de orden superior, como señala Husserl, no se constituye como los objetos trascendentes. *Idem*, p. 148, nota (p. 111). Por otra parte, en un lugar de *Ideas II* Husserl parece reducir el término *noema* a las apariciones de algo, no a su constitución como cosa real y a la conversión de la aparición en apariencia subjetiva, si bien estos dos estratos de la objetividad se fundan en lo noemático. *Idem*, p. 211 (p. 170). Pero luego afirma el carácter noemático de la constitución científica del mundo, subordinándolo al carácter noemático del entorno intersubjetivo en la visión personalista acerca del mismo. *Idem*, pp. 257 y ss (pp. 210 y ss.). Igualmente, en *Ideas III* considera que el eidos o esencia no es un noema, pues es una unidad para múltiples significaciones, significaciones que, de ser absurdas, no exhiben ninguna esencia, aun teniendo significado. Como indica Bernet, esencia y cosa material se exhiben inadecuadamente y no pueden llamarse "noemata". Se trata en este caso de un juzgar ontológico que atraviesa la aparición hacia lo que aparece en ella, yendo más allá de los alcances de una mirada fenomenológica, que se detiene en lo que aparece como tal. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero…*, *op. cit.*, pp. 98-100 (pp. 85-86). Pero Husserl aclara también que aun estas esencias entran, lo mismo que los actos correspondientes entendidos como "transgresiones" de la esfera fenomenológica, dentro de "una inmanencia fenomenológica debidamente ampliada". *Idem*, p. 102 (p. 89). Eso explica que en otra parte de esta obra Husserl hable de "una esencia correspondiente, captable mediante INTUICIÓN como noema correspondiente". *Idem*, p. 38 (p. 26), distinta del significado de las palabras mediante las cuales es expresada.

- [156] Esta delimitación, sin embargo, se va diluyendo a medida que Husserl avanza en el desarrollo de la fenomenología genética, como lo demuestran sus escritos inéditos acerca de la síntesis pasiva como una "cierta" constitución de objeto, aunque siempre mantiene la distinción entre constitución pasiva y activa, asignándole a esta última el papel que tenía en la fenomenología estática. *Cfr.* Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, *op. cit.*, pp. 30-31, así como la nota 2 de la p. 33, *et al*. Como indica Luis Román Rabanaque, el último Husserl tiende a incluir a la propia hyle dentro de lo "ajeno al yo", de manera tal que la identificación entre lo enfrentante al yo y lo noemático vale sólo para un determinado período de su pensamiento. Aunque eso relativiza la división entre lo trascendente y lo inmanentemente trascendente, siempre que conservemos la aplicación del predicado "inmanente" para todo ingrediente real (*reel*) de la conciencia la distinción seguirá siendo exacta. Para la posición de Rabanaque al respecto, *cfr.* Román Rabanaque, Luis, "Hyle, Genesis and Noema", en *Husserl Studies* 19, año 2003, p. 213.
- [157] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.,* pp. 368-369 (pp. 317-318).

naturaleza noemática, aparente, presunta (*vermeint*)[158]". Lo noemático es, entonces, lo que se enfrenta a mí, mi contrapolo, sin que yo me enfrente a él recíprocamente. Es lo que tenía en mente el fenomenólogo Wilhelm Szilasi cuando distinguía entre *Gegenstand* (lo que enfrenta al yo en el mundo circundante) y *Objekt* (la cosa en sí de acuerdo con la actitud naturalista que pretende captar las cosas en su supuesta realidad independiente del sujeto)[159]. Cuando hablamos del otro-yo como objeto para mí ya caemos fuera del ámbito del análisis noemático.

Lo mismo puede decirse del mundo como totalidad. Como horizonte abierto, que se abre en nuevas multiplicidades cuando el yo cree haber alcanzado sus límites últimos, el mundo no es un *noema*, pues no puede ser el correlato de un acto único de conciencia. Cuando en la imaginación me represento al mundo como una esfera espacio-temporal, por ejemplo, como lo hace Hawking en *Historia del tiempo*, estoy tomando un cuasi-objeto de la fantasía constituido sobre la base de fórmulas matemáticas precisas, como si se tratara del mundo mismo, es decir, estoy tratando de contener, en un noema imaginario-ideal, el mundo como horizonte que lo rodea, le da sentido, y lo desborda ilimitadamente (no infinitamente, en el sentido de un nítido infinito matemático actual). Mundo que se caracteriza, precisamente, por no ser un noema[160].

Los límites del noema coinciden así con los límites del objeto propio de la fenomenología estática, que se ocupa de la constitución, es decir, de cómo el acto lleva su propio sentido como correlato, dejando de lado las cuestiones de orden genético, en las que Husserl empieza a trabajar a partir de los años veinte del siglo XX, sin dejar de lado los estudio referentes a la fenomenología estática[161]. Dentro de esta fenomenología estática, el análisis noemático se ocupa del eidos o "la típica" de los objetos que constituyen los distintos estratos o "regiones" del mundo en tanto horizonte de todo lo dado a la conciencia,

---

- [158] *Idem*, p. 442 (p. 385). Vemos que noema, cosa aparente y cosa presunta son tomados como sinónimos.
- [159] *Cfr.* Szilasi, Wilhelm, *op. cit.*, pp. 23 y ss.
- [160] Esto es discutible, en la medida en que el noema es inseparable del horizonte. Sin embargo, queremos indicar así que la individualidad de cada noema, así sea de los ideales o imaginarios, no se da en el caso del mundo, que constituye, no una saliencia, sino un horizonte indeterminado. De todos modos, estas separaciones pueden resultar un tanto arbitrarias, y Mohanty ha mostrado que a veces es útil considerar al correlato global, no de un acto, sino de una actitud, como un noema-mundo, y establecer para estos mundos y el mundo único la misma relación que se da entre las múltiples apariciones de un objeto y el objeto mismo que en ellas y a través de ellas aparece. A nuestro entender, sin embargo, esa manera de hablar puede llevar a confusiones, como la atribución de cualidades definidas a lo que es un horizonte indefinido. Para la idea de Mohanty, muy original por otra parte, *cfr.* Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology*, *op. cit.*, pp. 138 y ss.
- [161] *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 48-49.

equivaliendo, entonces, a una ontología, tal como es desarrollada en *Ideas I* e *Ideas II*[162]. La diferencia entre ontología regional y análisis noemático es que la primera puede ser totalmente inconsciente del carácter conciencialmente dependiente del objeto del que se ocupa[163]. Como dice Husserl en *Ideas III*: "Así, realmente, la parte devora el todo, y la fenomenología *racional* [*rational*, relativo a la facultad de los conocimientos intelectuales] abraza finalmente, no sólo la restante psicología *racional*, sino también todas las ontologías *racionales*"[164]. Lo que ocurre es que en "la fenomenología de la conciencia de las *cosas*, la cuestión no es cómo SON en general las *cosas* [tema de la ontología, que se ocupa del ser real o posible, excluyendo lo absurdo], qué predicados les convienen verdaderamente en cuanto tales; sino cómo es la conciencia de las *cosas* […] cómo puede ser la conciencia por sí misma conocimiento de la existencia e inexistencia, posibilidad e imposibilidad de una *cosa*"[165]. Esto significa que todo objeto es noema, pero no todo noema es una cosa en el sentido de algo (realidad física o esencia) a lo que pueda atribuirse un ser real y no sólo presunto. Tal ser real sólo se predica de lo que persiste como idéntico en múltiples apariciones, sean perceptivas, sean proposicionales. Aun las esencias pueden captarse de manera inadecuada, y requieren de un enfoque que las clarifique, como ocurre con las propiedades de ciertos teoremas que es arduo determinar si son verdaderos o falsos, caso del último teorema de Fermat. El noema no es una *cosa* puesta sino un significado puesto (en el sentido más amplio de **significado**)[166]. En el caso del significado proposicional, si lo que aparece ante mí al leer un texto es un sentido oscuro, no es su clarificación el verdadero correlato del acto, sino el sentido junto con la oscuridad con la cual se presenta ante mi conciencia. Esa oscuridad implica, teleológicamente, una clarificación presunta, pero si ella no se presenta, tampoco habrá un eidos que llene el eidos presunto implicado en el sentido de la palabra.

Siguiendo a Bégout, podríamos afirmar que la correlación noético-noemática tiene su límite allí donde la fundamentación del *logos* del mundo se remonta a una síntesis de contenido anterior a la propia síntesis temporal, anterior a toda afección o acción del yo, es decir, cuando la fundamentación llega al ámbito inconsciente en el que se constituyen los

---

- [162] *Idem*, pp. 50-51. *Cfr*. Szilasi, Wilhelm, *op. cit.*, p. 169.
- [163] Husserl, Edmund, *Ideas I, op. cit.*, pp. 30 y ss., donde la eidética regional es presentada antes del desarrollo de la reducción fenomenológica.
- [164] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero, op. cit.*, p. 84 (p. 72).
- [165] *Idem*, p. 97 (p. 84). Aquí *cosa* traduce *Ding*, entendida como cosa espacial, real.
- [166] *Idem*, p. 102 (p. 89).

propios contenidos sensibles, y que sólo puede conocerse mediante conjeturas, por un proceso de idealización[167].

El ámbito de lo no-apariencial, de lo no-objetual (si entendemos como objeto lo enfrentante a un yo, sea como afectivo, sea como algo pensable) está entonces dado, por una parte, por el mundo, y por otra, por la organización de los datos hyléticos según leyes de asociación. Así como el mundo no es objeto, tampoco lo son las sensaciones, que no deben, entonces, pensarse de una manera atomista, como si a ciertas "cosas" inmanentes les sobreviniera el organizarse y cobrar forma. Como las "pequeñas percepciones" leibnizianas, los datos hyléticos no son nada objetivo, sino fuerzas de autoafección de la conciencia dormida. Estas fuerzas están estructuradas por una asociación que las genera como tales, que no se impone a algo previo[168], pues la sensación misma es esa estructura que surge cuando se separa a sí misma de un fondo homogéneo. Así como la antinomia kantiana de la infinitud del mundo no se aplica al mundo como horizonte de lo vivido, pues el mundo no es un objeto que pueda calificarse como finito o infinito, tampoco la de la división limitada o infinita es aplicable a los datos hyléticos, pues no son cosas, y no ocupan un espacio. Incluso tomados como puras cualidades de intensidades diversas, la medida de su magnitud es ya una aprehensión interpretativa que convierte a los datos en lo que no son, en objetividades trascendentes a la conciencia.

RELACIONES ENTRE LOS ESTRATOS NOEMÁTICOS. EL NOEMA EN SENTIDO ESTRICTO COMO OBJETIVIDAD DEL SUSTRATO *PERSONALISTA*

Con respecto a la conexión entre los distintos estratos que componen el mundo para Husserl, la misma relación que hay entre la síntesis pasiva y la esfera de lo noemático es la que existe entre sentido perceptivo y significado proposicional, entre significado proposicional y cuasimundo de la fantasía, entre cuasimundo de la fantasía e idealidad matemática. En todos los casos hay, como indicamos antes:

1) Una distancia de lo fundado respecto de lo fundante;
2) una acción crítica a distancia;
3) una interpenetración dialéctica;

---

[167] Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 105-108.

[168] *Idem*, pp. 143-147.

4) un distanciamiento que quita sentido, y
5) una identidad última por la cual lo fundado es de la naturaleza de lo fundante aunque no se identifique con ello[169].

Podemos decir que lo fundante niega lo fundado y lo afirma simultáneamente, en la medida en que, por ejemplo, el significado "es" para Husserl una forma de sentido, aunque por otro lado "no es" sentido perceptivo, pues surge como correlato de un movimiento libre del yo que va del sustrato a sus determinaciones y viceversa. Ese movimiento determina la constitución del estado de cosas que se mantiene como "lo ya sabido" aunque el objeto percibido desaparezca del campo perceptivo. Por ejemplo, el significado habitual de la palabra "fuerza" es lo que da sentido a su significado físico, pero éste último **no es** lo mismo que la fuerza en sentido vulgar, y es incluso crítico respecto de ese sentido vago, se mantiene distanciado frente a él, lo modifica en una relación dialéctica con él. Pero sin su relación con el suelo de la vivencia de la fuerza tal como es expresada en el lenguaje vulgar carecería de sentido y se volvería una mera fórmula para el cálculo de ciertas magnitudes mensurables.

Lo que hemos indicado es insuficiente, sin embargo, para captar la riqueza infinita de los análisis que desarrolla Husserl acerca de los estratos del noema y del mundo en el cual destaca como figura respecto de un trasfondo. Hay que tener en cuenta que el nivel sensible (estético) también está pluriestratificado, y no sólo porque el noema perceptivo tiene una estructura compleja dada por la X, el **cómo**, la plenitud, etc., sino porque además, sobre la base de este noema se constituye el estrato de la cosa física (*Ding*), co-determinado además por la intersubjetividad. La cosa física se presenta como un soporte para un **cómo** dado sólo por cualidades primarias[170], en cuya constitución intervienen actividades categoriales. Pero lo categorial puede dirigirse también hacia idealidades no encarnadas, o hacia significados proposicionales, de manera tal que los distintos estratos se entrecruzan, y los niveles inferiores se filtran en los superiores, y reciben determinaciones de éstos debido al proceso

---

[169] Como indica Bégout, en las *Investigaciones lógicas* Husserl ya consideraba que lo categorial se funda sobre lo perceptivo, pero pensaba que los actos correspondientes se encontraban en una relación de "cohabitación indiferente" (*idem*, p. 266), idea superada en *Experiencia y juicio*, texto en el cual los correlatos de ambos actos son "puestos en movimiento", podríamos decir, perdiendo su relación meramente formal para adquirir una dependencia en sus propios contenidos. Pero su relación sigue siendo "a distancia", en la medida en que no se disuelven en una unidad indiferenciada.

[170] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro segundo...*, *op. cit.*, pp. 116-121 y 211-213 (pp. 83-88 y 170-172). Husserl habla de la substrucción matemática como base para la constitución de la realidad objetiva (intersubjetiva) estudiada por la ciencia, aludiendo a la distinción moderna entre cualidades primarias y secundarias.

de sedimentación por el cual lo originariamente proposicional se presenta como si fuera perceptivo, como ocurre cuando "vemos" que un objeto es pesado y sólido[171].

Además de la cosa física, sobre el fundamento del ser percibido se constituye la "realidad" del alma (*Seele*) con sus cualidades específicas, como ser las dos series de sus condicionamientos: el fisiopsíquico (relación de los estados anímicos con los estímulos fisiológicos) y el idiopsíquico (relación con sus propios estados anteriores, historicidad anímica)[172]. Y al mismo tiempo que se constituye para nosotros un objeto externo, se constituye nuestro propio cuerpo como *Leib* o cuerpo viviente (al tocar un objeto hay una doble serie de sensaciones: las referidas al objeto, como duro y frío, y las referidas a mi propio cuerpo, como tensión muscular o dolor[173]).

A esas esferas de la realidad constituidas como correlato de la mirada naturalista, se suma el estrato "personalista", que abarca las cualidades valorativas de los objetos fundados (el estrato fundante es el de los objetos percibidos): Obras de arte, útiles, etc.[174] Sólo a este nivel "personal" habla de "objetividades intencionales de la conciencia personal" que no causan sino que *motivan* el comportamiento. Esto no significa que las "cosas físicas" no sean precisamente *noemata*. No se presentan con ese carácter, sino con el carácter de "realidades independientes" que actúan sobre el alma de manera "causal". Lo que el análisis fenomenológico revela es que esta perspectiva que hace aparecer los objetos de manera "naturalista" es fundada respecto de la manera de ser del mundo como "mundo circundante" (*Umgebungswelt*) del yo puro. En ese mundo circundante todos los objetos, incluyendo los matemáticos[175], cobran el sentido de algo aparente, como fuente de *motivación* (*Motivierung*) del comportamiento, sin determinarlo causalmente. Esa aparición es lo noemático, y es porque lo noemático se presenta como tal que la conciencia se mueve en relación con él libremente[176]. Pero esa conciencia puede verse a sí misma no como

---

- [171] Gurwitsch considera que esta referencia es meramente perceptiva, pero Drummond aclara que en ella intervienen actos categoriales.
- [172] *Idem*, pp. 174 y ss (pp. 135 y ss.).
- [173] En el caso de la vista, a diferencia del tacto, lo visual corresponde únicamente al objeto, pues no hay una captación visual del ojo que ve, sino sólo táctil. Esto es fundamental para explicarnos ciertas paradojas relativas a la división entre mente y cuerpo y los problemas de su relación. *Cfr. Idem*, pp. 187 y ss. (pp. 147 y ss).
- [174] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, pp. 232 y ss. (pp. 186 y ss)
- [175] *Idem*, p. 239 (p. 193). Husserl no niega que pueda o deba haber sistemas formales de la más diversa especie. Lo que se pregunta es por su verdadero sentido. Comprende que el error de la filosofía anterior es haber pretendido que algo no podía o no debía ser, en vez de describir su sentido dentro de sus propios límites.
- [176] *Idem*, p. 238 (p. 192 en *H*). Para la relación causal como forma extrema de la motivación, son significativos también los manuscritos de los años 1910 a 1911, en los que Husserl, antes del desarrollo explícito de la epojé, ya habla del noema en relación con la forma en que las cosas se presentan al espíritu entendido como comunidad intersubjetiva. Vemos aquí que el problema de la objetividad ya está planteado en ese momento como problema de la intersubjetividad, como ser de las cosas como parte del entorno de las

constituyente de los sentidos que la motivan, sino como causalmente determinada por cosas materiales, y así carecer de la conciencia de su propia libertad[177], aunque su comportamiento frente al mundo es de hecho un comportamiento libre frente a una aparición, frente a lo que Schiller llamaría un hecho "estético". Su condición libre sólo puede otorgársela a sí misma mediante una reflexión que la lleve a la autoconciencia, y esa reflexión es lo que llama Husserl "reducción trascendental"[178]. Cuando el yo trascendental se cree fenoménico, se ve arrastrado por esa cosificación que hizo de sí mismo, lo cual posee tintes trágicos, pues es el mismo producto de la acción del yo constituyente lo que hace que se vea perdido para sí mismo, olvidado de su libertad. La fuente de la verdad objetiva es al mismo tiempo la fuente del error y de la ilusión[179].

Podríamos decir que la causalidad es una forma límite de la motivación, cuando lo que se nos aparece, cuyo sentido es lo que nos motiva, es constituido como real, y por lo tanto como influyendo causalmente sobre otras cosas y también sobre nosotros[180]. Como dice Husserl, "la naturaleza *física* entera no es incumbencia del mundo circundante, por lo menos del mundo circundante primario. También podemos decir que es un MUNDO CIRCUNDANTE SECUNDARIO […] la naturaleza *física* determinada teóricamente sobre la base de las "apariciones" es *objeto* secundario del mundo circundante, cuyo primario es precisamente la aparición"[181]. La realidad, para Husserl, es el correlato de un cambio en la mirada que dirigimos hacia la aparición del objeto, cambio motivado por la propia aparición[182]. Husserl no nos dice, como ciertas filosofías orientales, que la realidad es una apariencia, sino que ésta, en su coincidencia consigo misma a lo largo de la experiencia, cobra el sentido de "realidad".

---

conciencias en relación comunitaria y como fuente de motivaciones, incluso valorativas. *Cfr.* Iribarne, *La intersubjetividad…2, op. cit.*, pp. 71-73 *et al.*

- [177] "Esto permanece en el olvido de sí mismo". *Idem*, p. 429 (p. 373). *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 458. Este comentarista tiende a resolver la tensión tratando de probar que el yo psicológico es una ficción para Husserl (p. 465). Sin embargo, podemos decir que esta ficción **genera efectos** sobre la propia conciencia trascendental que la constituye, y de esos efectos también debe dar cuenta la descripción.
- [178] Como indica Husserl, aun en la mirada espiritualista sobre el mundo diferenciamos las cosas reales de las que no lo son, nos pensamos a nosotros mismos modificándolas libremente pero sin dejar por ello de pensarlas como independientes de nosotros en su ser, y tratamos a los demás como personas también reales y no como objetos constituidos en nuestro ámbito primordial, es decir, no como el contrapolo de mi yo puro. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro segundo…*, *op. cit.*, pp. 378-379 (pp. 326-327). La extensión que hace de la fenomenología de la mirada personalista presenta por ello un carácter radicalmente novedoso.
- [179] Para el concepto de lo trágico en el último Husserl, *cfr.* Schuhmann, Karl, *op. cit.*, pp. 107 y ss. Allí se refiere además a la metafísica como estudio de la facticidad, que incluye el concepto de azar y el de destino.
- [180] *Idem*, pp. 280 y ss. (pp. 232 y ss.)
- [181] *Idem*, p. 334 (p. 285).
- [182] *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 186.

No existe una acción "real" del yo sobre las cosas, en un sentido causal, sino una alteración del sentido, un fenómeno de superficie que es producto de una acción a distancia que no suprime la separación entre lo natural y lo espiritual. Pero por otro lado lo natural causal es un sentido constituido en la esfera espiritual, es sólo "sentido", cuando el fantasma (*Phantom*) se transforma en esquema y luego en cosa sustancial-causal por efecto de la aprehensión categorial[183]. La alteración por intervención del yo-puedo que sufre la cosa física es entonces esencial, pues la esencia de la naturaleza no es su carácter causal sino el tener el sentido de lo causal, sentido que el yo absoluto le ha asignado. Pero, correlativamente a ello, la constitución de sentido no es arbitraria, lo cual hace que el yo no pueda constituir el sentido de lo natural más que como el sentido de lo causalmente determinado, en lo cual no puede generar efectos también causales la esfera de la libertad[184]. Lo que sí puede hacer es ejercer una acción a distancia por mediación del cuerpo propio[185].

Las objetividades ideales trascienden, por ser omnitemporales, el marco del propio tiempo inmanente en el cual se han constituido. En la reconstrucción que el yo despierto hace de su temporalidad inmanente en términos de un "en sí" científico-natural, esta temporalidad inmanente se reduce a una pequeña porción de la temporalidad objetiva que ella misma ha constituido (igual que las sensaciones quedan reducidas al producto de estímulos psicofísicos). Es decir, en el espacio que queda entre la temporalidad inmanente y la omnitemporalidad de las esencias aparece el tiempo objetivo de cuando yo no existía, ni existía mi pueblo. En ese lugar del tiempo tiene lugar la multiplicidad de las interpretaciones que dan sentido a aquellas obras que ni "yo" ni "nosotros" hicimos, pero que se muestran con el sentido de haber sido hechas por hombres. Las llenamos con nuestros propios sentidos sedimentados como lo hacemos con nuestros recuerdos más antiguos, y podemos concluir, como hace Foucault, por ejemplo, que el *logos* de ese mundo era distinto al nuestro. Pero si

---

- [183] Hemos visto en la introducción que el esquema consiste en la mera *res extensa* desligada de las categorías que se constituyen a partir de la visión de sus modificaciones correlativas a las modificaciones del horizonte externo del objeto-cosa (*Ding*).
- [184] *Cfr.* Husserl, *Edmund*, *Ideas…Libro segundo…*, *op. cit.*, pp. 396-397 (pp. 343-344). Para la cuestión de las relaciones entre lo causal y lo motivacional, *cfr.* VV. AA., *The Cambridge Companion…, op. cit.*, pp. 364 y ss. Aquí, D. W. Smith hace una comparación entre el problema mente-cuerpo tal como es abordado por Husserl en *Ideas II*, con la paradoja kantiana de las relaciones entre libertad y necesidad y con la admisión de descripciones excluyentes dentro de la línea analítica. Si pensamos, como Husserl, que las descripciones son reconstituciones de sentidos perceptivos llevadas a cabo en el ámbito predicativo, la comparación está perfectamente justificada. Smith hace una detallada descripción de la compleja ontología husserliana, pero no comprende la inversión derivada de la reducción trascendental porque no interpreta correctamente, como ya hemos visto, el sentido que para Husserl tiene la palabra "noema".
- [185] Como indica Husserl en unos manuscritos del año 1921, "la mirada del yo recorre el tiempo inmanente y […] determina voluntariamente la corriente de la vida futura; así 'opera' [*wirkt*] sobre el curso de la naturaleza […]". *Cfr.* Iribarne, *La intersubjetividad…2*, *op. cit.*, p. 177.

hemos comprendido eso, es porque en nuestro *Habe* (nuestra "posesión" de sentidos sedimentados, de saberes adquiridos) hay sentidos así, que nuestro mundo actual contiene un sustrato olvidado o desplazado que se despertó con la lectura de esas obras. Eso indica que esos distintos *logoi* incompatibles entre sí son parte de mi mundo, se presentan como recortes alternativos de la realidad, que coexisten, a diferencia de la mujer y el maniquí en el clásico ejemplo de Husserl. En uno de esos estratos, como dice Husserl mismo, "la tierra no se mueve". Pero estos dos mundos son en realidad estratos de mi mundo, estratos que tienen entre sí las relaciones que mencionamos que existen entre el significado natural y el significado físico de la palabra "fuerza". El estrato inferior es fundante del superior, pero este pretende reabsorber a aquél en su interior a través de un proceso "explicativo-universal", base del proyecto griego de ciencia[186].

La multiestratificación de lo noemático hace que Husserl hable de unidades que se matizan en multiplicidades de unidades que se matizan en multiplicidades…hasta llegar al nivel de los "materiales ínfimos"[187]. Esto lleva a Roberto Walton a considerar "la oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad", como indica el nombre de uno de sus trabajos[188].

Como sostiene Rabanaque, el mundo, desde el punto de vista noemático, posee una pluriestratificación de identidades de distinto grado de idealidad[189], que se fundan en la idealidad que es correlato de las síntesis pasivas de nivel inferior, es decir, en las formaciones de unidad de los campos de sensaciones y en la síntesis del flujo absoluto del tiempo inmanente. La idealidad es entendida por Rabanaque como identidad en una multiplicidad

---

- [186] Para un estudio más detallado de la cuestión de la pluralidad de los lenguajes con que hablamos acerca del mundo y si esto implica la necesidad de hablar de mundos noemáticos a través de los cuales se constituye el mundo único sin identificarse con ninguno de ellos, *cfr.* Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology*, *op. cit.*, pp. 115 y ss. Si bien Mohanty admite que el mundo de la ciencia se funda sobre el mundo de la actitud natural, piensa también en la posibilidad de una serie de mundos noemáticos alternativas cuyos solapamientos parciales en serie permitan una mutua comprensión, entendiendo la traducción no como una reducción sino como una acción a distancia, lo que nosotros sugerimos que pueden darse entre filosofía alternativas, como la fenomenológica y la analítica (*cfr.* especialmente pp. 141-142). Lamentablemente no podemos detenernos aquí en este tema, pero la idea es tomada de los sucesivos noemata que tienden a confluir en la percepción en la constitución de un objeto idéntico que puede estallar. Esa posibilidad, que abre un espacio para un relativismo atenuado, nos parece que tiene la dificultad de plantear que los mundos son noemata, cuando se trata más bien de horizontes abiertos de los que no sabemos si pueden o no constituir un mundo único precisamente por el carácter borroso de sus límites mutuos.
- [187] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…, op. cit.,* pp. 168-169 (pp. 129-130).
- [188] Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Bs. As., Almagesto, 1993, pp. 9-37.
- [189] *Cfr.* Rabanaque, "Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido", en *Escritos de filosofía*, Bs. As., Año XXII, Enero-Diciembre de 2003, pp. 324 y ss. Allí habla también de la relación vertical y horizontal del noema y sus relaciones, incluye el espesor temporal y las capas intersubjetiva y transsubjetiva (lenguaje escrito), y presenta el noema como un "entramado" o una serie de entramados superpuestos con distintos niveles de idealidad e inmaterialidad progresiva.

de apariciones y como independencia respecto del flujo del tiempo inmanente, y además como inmaterialidad, en la medida en que lo meramente sensible se limita a un punto del tiempo, a un sólo instante, el del presente viviente. Lo demás es despresentación, es decir, horizonte. Pero la trascendencia no es lo mismo que la idealidad. Para que una idealidad sea vivida como trascendente el yo debe despertarse y dirigirse hacia ella activamente, debe aprehenderla, convertir en objeto esa formación de unidad, y sólo entonces podemos hablar del *noema*, es decir, del correlato de una vivencia o *noesis*[190].

LA ASOCIACIÓN (*ASSOZIATION*) COMO FUNDAMENTO DE LAS RELACIONES INTERNAS DE LOS ESTRATOS NOEMÁTICOS

Pero además de las relaciones que podríamos llamar "verticales", de estratificación, los noemata tienen relaciones "horizontales", extendiéndose en la forma de una red o, en términos de Husserl, de un "enrejado"[191]. El fundamento de ese enrejado está en la asociación pasiva. La asociación tiene carácter determinante en los estratos inferiores, pero es sólo "motivante" en los superiores, cuando el yo está despierto y puede moverse libremente, siempre motivado pero siempre libre. La asociación es la manera en que los contenidos mismos, en el ámbito inmanente, se "dirigen" unos a otros por ciertas leyes, haciendo emerger formas que serán la base para la aprehensión activa del yo despierto. La

---

[190] Es verdad que el noema ya está presente como no captado, atrayendo al sujeto, estimulándolo para que se vuelva hacia él y lo explicite, lo juzgue y lo valore (*idem*, p. 235), pero podemos afirmar que esa "presencia previa" sólo es sostenible porque se presenta como antecedente de ese verdadero carácter noemático (inmanente-trascendente) que surge con la aprehensión activa. Además, posiblemente Husserl se refiere en este caso a los sentidos sedimentados. *Cfr. Ideas…Libro Segundo…*, pp. 384-385 (pp. 332-333). No creemos que cuando Husserl habla del carácter noético de la afección se esté refiriendo a la acción de la saliencia sensible, sino a la acción del yo de dejarse afectar por lo que le sale al encuentro. Sólo el yo puede darle a la saliencia el sentido de lo afectivo, y al darle ese sentido ella deja de ser mera saliencia sensible, adquiriendo el carácter de "algo en general". *Cfr. Ibidem*, pp. 178-179, donde se habla de esta apertura o "traspasibilidad" del yo, de la que hemos hablado, sin nombrarla así, al criticar la idea de Leonore Langsdorf acerca de la relación noético-noemática como diálogo. Agreguemos el hecho de que los datos hyléticos cuya asociación constituye la protoobjetividad en cuestión son a la vez sustrato y determinación, pues lo que llama la atención del yo como objeto trascendente es ese mismo color, por ejemplo, que destaca del trasfondo homogéneo, y que hace que califiquemos al objeto de "rojo", por ejemplo. La diferencia entre X vacía y determinaciones no está presente, entonces, en el ámbito pasivo, sino que es producto de la actividad del yo, que interpreta esa asociación de datos como "el color de algo". La constitución no es, como sostiene Szilasi, una efectuación que "consiste en que todo lo que es primeramente trascendente se capta de modo inmanente" (Szilasi, Wilhelm, *op. cit.*, p. 120), sino al contrario, una efectuación por la cual lo inmanente es interpretado como algo trascendente.

[191] En realidad, Husserl aplica este término sólo a las relaciones entre egos, pero nos pareció bastante gráfico para extenderlo a las relaciones entre noemata de un mismo sustrato, aunque es más común que hable, aun en este contexto, de "conglomerado recíproco". *Cfr. idem*, p. 423 *et al.* (p. 368). También aparece, en *Investigaciones lógicas,* un término que de Boer traduce como "*web*", es decir, como tela o trama (de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 161, nota 22).

asociación pasiva, que no es una causalidad psicológica sino una relación de contenidos purificados, pero tampoco es una asociación de esencias, sino de "realidades", en el sentido de lo real-inmanente, atraviesa todos los estratos y es el fundamento para todas las correlaciones noético-noemáticas. La asociación, en el ámbito de una conciencia despierta, es intencional, posee el carácter de una intencionalidad "noemática" que hace que unas apariciones apunten a otras, que unas cosas apunten a otras, que unos significados apunten a otros significados, pero si bien es condición necesaria, no es condición suficiente del movimiento del yo hacia actos determinados que tendrán sus determinados correlatos. En el dominio de la espontaneidad es la iniciativa del yo la condición que falta para que el yo se mueva hacia lo que lo llama[192]. Un yo dormido se deja motivar "causalmente"[193] por la asociación, deja correr sus cinestesias en dirección a lo que lo afecta sensiblemente desde adentro para ponerlo frente a sí, pero este "dejarse" mover es una forma límite de la actividad espontánea de este yo, presente aun antes de cualquier constitución de objetos trascendentes[194]. Que la asociación actúe, entonces, en los estratos superiores del mundo, no significa que las motivaciones se den aquí por "simple" asociación, aunque la asociación por "similitud" sea el "origen" de las "resonancias" de todo con todo en distintos planos entrecruzados, uniendo a un triángulo rojo con otro triángulo y con otra figura roja, etc.[195]. La asociación que lleva a la formación de una unidad en el campo sensorial que atrae la atención no es "la misma" que lleva de las premisas a la conclusión del razonamiento, como el propio Brentano ya había advertido[196]. De esta manera, si bien debería considerarse que las relaciones entre noemata de un mismo objeto o noemata de objetos distintos se fundan en última instancia en la síntesis pasiva del tiempo inmanente, o, antes de ello, en el interior

---

- [192] A diferencia de Merleau-Ponty, Levinas y Henry, Bégout sostiene que la síntesis pasiva, lejos de alejar a Husserl de la egología, le permitió completar su perspectiva trascendental, dando cuenta de aquellos aspectos de la aprehensión categorial que la fenomenología estática dejaba en la oscuridad. Por un lado, porque ya en lo pático (pasivo) hay *logos*, pero, por otro, debido a que el logos categorial no es totalmente reducible a su protoconstitución pasiva. *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, p. 9 *et al*.
- [193] La asociación, aunque fuente de errores, es parte de la vida de la conciencia trascendental, como indica Bégout (*op. cit.*, pp. 44-45).
- [194] Husserl, Edmund, *Ideas…Libro Segundo…*, *op. cit.*, pp. 386 y ss (pp. 334 y ss.). También *cfr. idem*, pp. 445-446 (pp. 388-389). Como indica Bégout, en *Experiencia y juicio* Husserl habla de una actividad en la pasividad, y de una pasividad en la actividad. *Cfr*. Bégout, Bruce, *op. cit.*, p. 33. Esto nos hace pensar en la conocida representación china de los opuestos yin-yang, en la que se indica la presencia de un contrario en el otro sin fusionarlos en una síntesis hegeliana superadora. Es lo que señalamos al hablar de "acción a distancia".
- [195] *Idem*, pp. 156-157.
- [196] Brentano, Francisco, *op. cit.*, pp. 121 y ss. El problema es que, siguiendo a John S. Mill, Brentano cree que las leyes que llevan de una proposición a otra pueden obtenerse por inducción. Para Husserl son esenciales, tienen una necesidad absoluta, como sostiene desde las *Investigaciones Lógicas*. Las falacias, de lo contrario, deberían considerarse razonamientos correctos por razones estadísticas. Pero esto no hace que dejen de ser "relativas a la subjetividad", siempre que no entendamos esta subjetividad en un sentido naturalista.

del presente viviente, en síntesis por similitud y contraste, esto no significa que no haya "cualidades emergentes" en las motivaciones de actos categoriales[197]. No es lo mismo *motivación* que *validación*, aunque una y otra se impliquen mutuamente[198]. Por otro lado, cuando el yo se deja afectar por motivos universales, la motivación se transforma en razón. Con esta razón (*logos*) ya nos encontramos en pleno ámbito ideal[199]. La relación entre esfera pasiva y activa es comparada por Husserl con la que Aristóteles estableció entre entendimiento paciente, donde todas las relaciones conceptuales están en potencia, y entendimiento agente, que ilumina estas relaciones y las eleva al ámbito de la conciencia explícita[200].

Pero no hay que olvidar, por otro lado, la presencia teleológica del *logos* en la esfera misma de la pasividad, lo cual introduce una relación más, que no habíamos mencionado antes: así como lo fundado se sostiene sobre lo fundante y éste es su medio y aquél está "hecho" de lo fundante, por así decir, lo fundante cobra sentido al ser "completado" por lo fundado. El sentido "predonante", "´protoconstituyente", etc., sólo es tal como "anticipo" de lo "donante", de lo "constituyente", etc.[201]. Por un lado, entonces, la esfera de la síntesis pasiva, que, aunque "pasiva", es, paradójicamente, "flujo" absoluto, influye a distancia sobre la esfera ideal del *logos* y, a través de la asociación, es la encargada de poner esta esfera "en movimiento", generando relaciones recíprocas en el ámbito de lo universal. De ahí que Bégout, en su obra acerca de la genealogía de la lógica, compare la fenomenología genética con el *Sofista*, diálogo en el que Platón introduce movimiento en el mundo de las ideas[202].

- [197] En *El origen de la geometría* Husserl parece sustentar la universalidad matemática, a pesar de la diversidad de lenguajes en los que se expresa, en la unidad del flujo del tiempo inmanente en la que se constituye el ego puro absoluto. Según Vladimir Tasic, esta idea tiene una importante relación con la filosofía de la matemática de raíz intuicionista, que hace del continuo del tiempo el fundamento de los números, en una dirección kantiana modificada. El matemático Weyl, a quien Husserl conocía y de quien admiraba su obra sobre el tema del continuo matemático, emparentándola con la fenomenología, sostenía, siguiendo a Brouwer, que los números reales se definen por series de pares de números en las que se toman continuas decisiones libres, en un "siempre de nuevo" en el que interviene la creatividad artística del sujeto, quien decide dónde detenerse en este proceso abierto. El número real aparece como algo construido, y no como algo que "ya está ahí" esperando a ser descubierto. Pero el "medio" en el que se constituye es el creativo tiempo de la conciencia, que Husserl define como "flujo heraclíteo", y cuya única universalidad consiste en el hecho de fluir siempre. *Cfr.* Tasic, Vladimir, *op. cit.*, pp. 91-96.
- [198] *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 58-59.
- [199] *Idem*, p. 59. Vemos que para Husserl la lógica, como estudio del logos, tiene más que ver con el sentido que diera Hegel a este término, como conciencia de la estructura racional del mundo, que con el sentido formal que le asigna la lógica matemática. *Cfr.* Szilasi, Wilhelm, *op. cit.*, p. 44. Tal posición puede encontrarse ya en su primera etapa, cuando se ocupaba de la filosofía de la aritmética. *Cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 66-67.
- [200] *Idem*, pp. 136-141.
- [201] *Idem*, p. 35.
- [202] *Idem*, pp. 117-118.

Pero, recíprocamente, el *logos* actúa a distancia sobre la esfera pasiva, al presentarse prefigurado en ella en la forma de leyes que introducen orden en el ámbito de la asociación.

LOS TRES ESTRATOS FUNDAMENTALES DEL MUNDO

Si bien Husserl hace por lo general una gran división bipartita, entre síntesis continua y discreta (*Ideas I*), entre lo estético y lo categorial (*Ideas II*), entre lo antepredicativo y lo predicativo (*Experiencia y juicio*), sería quizás más adecuado, para nuestros fines, hablar de tres esferas o estratos, uno de ellos previo a la distinción inmanente-trascendente, de acuerdo con su relación con la conciencia: lo inconsciente, lo perceptivo y lo proposicional[203].

[203] *Idem*, p. 297. Desde otro punto de vista, Bégout habla de tres objetos, uno perteneciente al sustrato perceptivo (Objeto I), y otros dos novedosos frente a él, correspondientes al estrato judicativo, y de los que ya hemos hablado (Objeto II, tema del juicio, y Objeto III, estado de cosas omnitemporal). *Cfr. Idem*, p. 305. En un caso, hablamos de la relación sustrato-determinaciones, en el segundo, de la relación sujeto-predicado, y en el tercero, de un estado de cosas (*Sachverhalt*). Contra Mohanty, Bégout muestra que para Husserl el objeto perceptivo tiene articulación interna. Y si bien, como afirma Don Welton, sostiene que Husserl habla de la "sintaxis" de la percepción, y que el acto "dibuja" de algún modo articulaciones diferentes sobre la base de un mismo "material", indica que ese dibujo no es una sintaxis de significantes, sino una forma de significado correlativa a cierta forma de aprehensión. En su transcripción del análisis genético de las objetividades categoriales (*idem*, pp 303-311) Bégout no tiene en cuenta el papel jugado por la imaginación. Por eso le cuesta dar cuenta del "salto" que existiría entre la tematización de la explicación perceptiva de un sustrato (Objeto II) y el estado de cosas omnitemporal (Objeto III). Cree que basta para ello referirse a la *Sachlage* como relación material que precede en la percepción a la *Sachverhalt* lógica. Como Objeto IV, incluye a esta relación perteneciente al horizonte externo del objeto, considerándola el fundamento antepredicativo del estado de cosas (Objeto III). Así, en el orden de la tematización, el objeto III se apoya en el IV igual que el objeto II lo hace en el I, mientras que el objeto I es sustrato del IV y el objeto II lo es del III. También establece que el objeto I se relaciona con el III a través del IV, y el IV se relaciona con el II a través del III. No tiene en cuenta, sin embargo, que el estado de cosas surge de una nueva aprehensión que puede tener por base la relación externa entre objetos, pero también la simple relación proposicional interna "S es p". Además, no es claro que la *Sachlage* pertenezca al ámbito de la percepción, en la medida en que es tomada por Husserl como el momento más íntimo del sentido completo de la proposición ("a>b" no significa "lo mismo" que "b>a", pero ambas refieren a la misma *Sachlage*). En cuanto a que las analogías entre la esfera predicativa y la judicativa muestren que la percepción es una inferencia inconsciente, un razonamiento no tematizado, hace olvidar la diferencia entre la auto-referencia de la percepción y la referencia del juicio a "otra cosa", precisamente al objeto intuido (sea perceptivo, sea ideal). Este intento por mostrar la continuidad entre el ámbito de lo pasivo y el de lo activo hace que Bégout, a veces, olvide sus diferencias. Así, señala correctamente que para Husserl el carácter dóxico del juicio hunde sus raíces en el carácter dóxico de la percepción, pero olvida que hay una modalidad que en la percepción no aparece, y es propia de las entidades ideales: la necesidad (*cfr. Idem*, pp. 313-324). Por la misma razón no advierte que, si bien parece que por lo general estoy "obligado" a asentir a la percepción que se autoconfirma luego de una duda, en niveles superiores, como el científico, puedo negar a la percepción toda su fuerza motivante, por ejemplo al sostener que "la tierra se mueve". En cuanto a la teoría de la ilusión en Husserl, no debería decir que la ilusión es pasajera, sino que lo pasajero es ilusión, pues no hay un "ser en sí" con el cual hacer una confrontación en un plano ontológico (*cfr. Idem*, p. 336). Que las mismas leyes de asociación que fundan la verdad funden la ilusión, algo señalado por él, correctamente, como una paradoja fundamental, creemos que es la mejor razón para pensar que la verdad no se funda en la pasividad, sino que pertenece a un ámbito superior, de decisiones libres (*idem*, p. 342). Por eso Bégout debe distinguir entre un ámbito de motivación, pasivo, productor de sentido, y un ámbito de validación, que depende de una toma de compromiso por la verdad, y que corresponde a una constitución de sentidos más que a una producción (aunque sostiene luego que el estado de cosas es "producido" por el acto categorial que lo tiene por correlato, *idem*, p. 358). De todas maneras, aunque el origen del error esté en la pasividad misma que origina la verdad, el yo no es por ello menos responsable de sus errores. Yo puedo dejarme arrastrar por la asociación pasiva y seguir casualmente la

Estáticamente, podemos establecer entre ellos relaciones de acción a distancia de distintos tipos, de las cuales ya hemos hablado[204]. Genéticamente, hay un "emerger" de uno a partir del otro de acuerdo al despertar progresivo del yo, en un ordenamiento teleológico que culmina, dentro del ámbito proposicional, con la fenomenología como estrato de los correlatos de la "autoconciencia". Lo "noemático" corresponde a las dos esferas de lo perceptivo y lo predicativo. Pero hay siempre niveles intermedios. Como en el mundo leibniziano, en la perspectiva fenomenológica podemos decir que *natura non facit saltus*[205]. Un claro ejemplo de ello es la posición de la fantasía entre la percepción y el juicio, y su función en la constitución de la esfera de lo ideal. Para Husserl hay una escala noemática continua que va de la pura materia (hyle) a la pura forma (logos). Sólo hay noema cuando están presentes ambos aspectos de lo que no es yo ni acto del yo[206].

NOEMA Y ERROR

La fenomenología, como proyecto de respuesta a los problemas filosóficos tradicionales, también debe dar cuenta del error, de la no-razón, del no-logos. El acto de equivocarse debe tener también su correlato, el noema significativo para el juicio falso, sostenido sobre la ilusión como noema perceptivo. En la esfera de la pasividad, que es el fundamento de los demás estratos, nos encontramos con la pasividad secundaria de las sedimentaciones de sentidos, que hace posible mantener una tradición en la medida en que sirve de base para nuevas constituciones que enriquecen la "posesión" del yo. Pero a la vez esos sedimentos pueden mezclarse con la pasividad primaria, por ejemplo la instintiva, y volver a la conciencia deformados, como convicciones erróneas, prejuicios, como una *doxa* cargada de contingencia que altera el desarrollo sistemático de la *episteme*[207]. Esto nos lleva a la cuestión de una relación entre asociación y libertad que no pasa por las motivaciones, sino que más bien puede influir al yo puro "por detrás", o sea, puede manifestarse como una determinación material, pasiva, que el yo atribuye a su propia producción. Podría

---

vía de la verdad o de la ilusión, que tienen el mismo origen, o puedo tomar la libre decisión (aunque siempre con una energía otorgada por una pulsión de saber) de leer en la teleología de la pasividad la infinitud de verdades posibles que ella contiene.

- [204] Con respecto al mutuo reflejarse de estos tres estratos del sujeto trascendental, *cfr. Idem*, p. 298.
- [205] *Cfr. Idem*, p. 184.
- [206] Es difícil no pensar, en este caso, en la escala aristotélica de la naturaleza, incluyendo los dos extremos que escapan a ella; la materia primera y el *Theos* como forma pura.
- [207] *Idem*, pp. 38-39. Como aclara Bégout, no se trata, en el caso de las sedimentaciones, de un problema insalvable, pues habiendo sido originariamente constituidas por la conciencia, pueden rescatarse en su sentido originario.

manifestarse en la forma de un desgano que lleve a la asunción voluntaria del irracionalismo y el escepticismo. Pero aun en estos casos no deja de haber un asentimiento del yo, un yo que podría hacer algo para salir de ese estado de desgano. Hay que tener en cuenta que el placer y el displacer, las pulsiones y otros elementos de la vida "inconsciente" del yo se enlazan con la hyle dándole su capacidad afectiva sobre un yo que se dirige con la atención hacia otra parte. Husserl admite que, como indicara Herbart desde un punto de vista empírico, la atención del yo trascendental está limitada a un "uno por vez" para las saliencias que destacan en el flujo hylético. Hay una elección que "reprime", entonces, ciertas saliencias, que las recubre sin anular su fuerza, lo cual hace que "abulten", por así decir, generando efectos de sentido. Precisamente la protointencionalidad del deseo tiene que ver con esa ausencia que sigue afectando al yo[208]. Claro que este "origen" de la intencionalidad "*de facto*" no le quita nada "*de jure*" a la intencionalidad activa constituyente.

EXCURSUS SOBRE LA GÉNESIS INCONCIENTE DE LO NOEMÁTICO

Hasta el momento hemos hablado de lo noemático como sinónimo de lo que existe "intencionalmente" y no "realmente" en la conciencia. Sin embargo, hemos mencionado que en lo noemático hay implícita una dualidad, puesto que eso que llamamos "sentido" trascendente tiene carácter noemático sólo en la medida en que "aparece", en que se "muestra" a la conciencia, en que se exhibe "en" ella. Si nos centramos en la pura exhibición hylética o sensorial de una objetividad cualquiera, es decir, si nos dirigimos al estudio del flujo de datos "previo" a su aprehensión interpretativa, como lo hace Husserl al desarrollar su fenomenología genética, parece inevitable que ante nuestros ojos lo noemático adquiera el carácter de algo inmanente. Como señalan, entre otros, Rabanaque y Bégout[209], algunos manuscritos de Husserl de la década del treinta vuelven a hablar en términos de "noema" y le atribuyen, precisamente, este carácter inmanente. Y lo hacen precisamente en el ámbito del estudio de lo inconsciente, nivel en el cual no hay aprehensión activa por parte del yo, y se dan los procesos de asociación y recubrimiento (*Deckung*) que "protofundan" el ámbito de los sentidos objetivos. La mención de este estrato "fundador" en el doble sentido de la palabra (como origen y como condición de validez) es problemática en tres aspectos: en

- [208] *Idem*, p. 188.
- [209] *Idem*, pp. 204-206.

primer lugar, hace que la demarcación que habíamos realizado entre el ámbito noemático, lo hylético y el horizonte mundano se desdibuje. Esto es comprensible, sin embargo, en la medida en que el Husserl del período genético rastrea la génesis de unos sustratos en otros, lo cual implica, más que una reducción, la demostración de que los niveles fundados se encuentran "contenidos" teleológicamente en los fundantes. La idea es, entonces, "desconstruir", o, como prefiere traducir Bégout para que no haya confusiones con la posición de Derrida, "desmantelar" los elementos superiores que tapan los inferiores, para ver qué había "realmente" contenido allí, y "reconstruir" las distintas capas en el sentido en que ellas mismas apuntan, en su *logos*, "reparando", por así decir, las desviaciones producidas por contingencias históricas (aquí se ve cómo lo contingente puede afectar el sentido de lo esencial, provocando distorsiones).

Otro problema diferente es que la mención de lo inconsciente parece escapar al ámbito de lo dado y llevarnos a puras especulaciones sobre lo que "debió haber habido antes" para que las distintas capas de sentido del mundo fueran posibles, con sus verdades y sus errores, con su racionalidad y su irracionalidad. Cuando la conciencia se dirige al ámbito inconsciente parece imposible que se refiera a él sin mencionar su relación con él, es decir, sin volverlo un ámbito de lo consciente mismo, y sin poner en él como "previo" lo que en ella está "explícito", lo cual lleva a una serie de "círculos" en la fundamentación, aparentes o reales. Por ejemplo, cuando Husserl habla de la asociación que determina la formación de "saliencias" con poder de "afectar" al yo, le parece inevitable atribuirles sentido de "saliencias" sólo en la medida en que tienen poder afectivo, es decir, sólo en virtud de su relación con el yo, cuando en realidad es su carácter de saliencia algo previo que les posibilita afectar al yo[210] (incluso pueden ser censuradas por el yo sin perder su poder afectivo). Esto prueba que Husserl llegó a un punto, en el desarrollo de sus análisis, en el que se puso, por así decirlo, "al borde" del ámbito de la conciencia trascendental, punto en el cual ella contiene su propia negación, que, como negación, sin embargo, la presupone para negarla. Aunque el yo no pueda salirse de sí mismo, escapar a su propia presencia, pues está ahí cuando busca lo que lo precede, eso no implica que no esté "obligado" a atribuir a algo dado el tener el sentido de algo que lo precede y lo anuncia. La hyle es afectiva en virtud de su asociación con las pulsiones de lo instintivo[211]. Ambos niveles están "bajo" el yo y "abultan" en él[212], es decir, generan efectos de sentido frente a él y a la distancia. Como las pequeñas

- [210] *Idem*, pp. 189-198.
- [211] *Idem*, p. 197.
- [212] Husserl habla de "relieve afectivo" de las saliencias. *Cfr. Idem*, p. 196.

percepciones de Leibniz, que no tienen fuerza sobre la mónada hasta que pasan cierto umbral, sin que haya una medida exacta de ese umbral, como en el cálculo infinitesimal los puntos se unen hasta que saltan a la dimensión de la longitud, pero por más que uno divida y divida el segmento nunca se encuentra con los puntos, igual que al dividir los objetos nunca se encuentra con las pequeñas percepciones, no hay aquí antinomia, como no la hay con el mundo como totalidad, porque las saliencias no son objetos, no son cosas.

Volviendo al tema del carácter inmanente del noema, al analizarse en su aspecto real-inmanente (la plenitud sensible del noema completo de *Ideas I*), es considerado como teniendo un "cómo" mientras permanece en retenciones próximas al presente viviente[213]. Todo noema ya constituido queda en la "posesión" (*Habe*) de las objetividades, que en el pasado más lejano pierden toda cualidad sensible y se reducen a pura X vacía, a puro sentido. Las apariciones inmanentes, entonces, se convierten en sentidos trascendentes cuando la conciencia se niega a sí misma y se vuelve inconsciente, punto de afección cero. Del desvanecimiento del noema como exhibición sensible surge el puro "esto", el puro sentido, que el lenguaje expresa con los nombres propios, y que mantiene su identidad por lo que "había sido" cuando se mostraba, algo que nos recuerda la explicación dada a la X vacía por Smith y Mc Intyre. Como sostiene Drummond al hacer referencia a la fenomenología genética, esa fuerza afectiva perdida del "esto" puede resurgir, y el sentido sedimentado puede reactivarse, si un nuevo elemento afectivo se muestra con el mismo sentido[214]. La asociación puede saltar grandes intervalos temporales e insuflar nueva vida a un sentido absolutamente olvidado. Como la asociación es una fuerza de atracción que actúa a "distancia", y esa acción a distancia también se da en el tiempo, el sabor de una magdalena puede devolverle al personaje de Proust el mundo completo de su infancia en el torbellino creado por el movimiento de su cuchara en una taza de té. Para el yo ese pasado existía, pero con la forma de una ausencia apenas perceptible, de un vacío afectivo, por así decir. Que los sentidos olvidados queden vacíos no significa que sean una nada[215]. Los vacíos tienen rebordes definidos que "curvan" el espacio de los sentidos plenos en los que el yo vive en el momento presente.

Las afirmaciones de Husserl acerca de las dos formas de lo inconsciente (que podríamos llamar primaria y secundaria, en la medida en que corresponden a dos tipos de horizonte, el de lo todavía no aprehendido y el de lo ya aprehendido y sedimentado) parecen

- [213] *Idem*, pp. 204-206.
- [214] *Idem*, pp. 213-214.
- [215] *Idem*, p. 223.

una especulación en la medida en que buscan ser explicativas. Pero explicar no es aquí hacer hipótesis, sino separar, abstraer, "desmantelar" las capas de sentido para ver qué hay (qué había) debajo. Si pensamos en nuestras propias vivencias, las palabras de Husserl dibujan en ellas algo que podemos afirmar que, de un modo oscuro, "ya sabíamos". Cuando recordamos, unos recuerdos se abren para que emerjan los otros, pero cuando no recordamos, no hay nada ahí más que cierta "sensación" de plenitud de sentidos, un "murmullo" de sentidos potenciales que se despiertan por asociación con el presente, tomándole "prestada" su fuerza afectiva. Pero es diferente el caso del inconsciente de lo que aun no es algo con sentido. No tiene el carácter presente de lo pasado, pasado que no tiene contenido porque no es, precisamente, algo presente, porque el pasado ya pasó. Las sensaciones que insisten y son descuidadas y tienen una fuerza afectiva reprimida no pertenecen al pasado. Si fuera así, al no ser más, carecerían de contenido. Cuando Freud niega temporalidad al inconsciente quiere decir que lo que afecta no es un viejo sentido que ha quedado en la "posesión" del yo, sino que se trata de "algo" que insiste, que motiva, pero de lo que el yo se aparta, porque el yo no puede atender a todo a la vez, esa es su finitud, aunque el tiempo le permite reabrir lo que la atención lo obliga a cerrar, pero no quiere reabrir eso por otros motivos determinados por sentidos ya sedimentados (por ejemplo, sentidos morales). Y si eso que fue reprimido insiste es porque, debido al recubrimiento constante de sí mismo por sí mismo en el tiempo, tiene la fuerza afectiva de lo presente, aunque no tematizado, y que genera a distancia efectos sobre lo tematizado, en la forma de un abultamiento, de un relieve, de una distorsión de los sentidos. Este inconsciente primario, del presente viviente, su horizonte actual, es dentro de la filosofía de Husserl lo que más se aproxima al inconsciente freudiano[216], que tiene efectos sobre la conciencia, que es constituyente, afectivo, precisamente porque tiene la condición del presente viviente, de autosostenerse en el tiempo, de escapar al tiempo objetivo que se hunde en el pasado con todos sus sentidos sedimentados. Es el "medio" de la conciencia, su horizonte. De él y en él destaca la conciencia con su mundo consciente. Como lo negado por la conciencia, se relaciona con ella como los significados se relacionan, según hemos visto, con los sentidos perceptivos que los fundan pero a los cuales dan el atributo, del que ellos carecen, de la exactitud ideal, con el peligro de apartarse de ellos, como la conciencia corre el peligro, al apartarse de su horizonte de inconsciencia, de perder el alimento vivo de los sentidos que surgen de la aprehensión de esa base inconsciente en su aspecto hylético, así

[216] Para otras analogías entre la intencionalidad impulsiva (pulsional) y los conceptos del psicoanálisis, *cfr.* Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl, 1*, *op. cit.*, pp. 116-117. Allí hace referencia a la comparación que hace Husserl entre la reciprocidad del impulso sexual y la relación madre-hijo.

como la motivación pulsional de sus actos del lado noético. Como "fuente" de los actos y de los correlatos, el inconsciente primario juega un papel en ambos. Lo hylético-pulsional es fuente de lo noemático y de lo noético por el lado de las saliencias (protoobjetos) y por el lado de las pulsiones (preactos) respectivamente. Su sentido es **preparatorio** de la conciencia, y sólo como tal tiene sentido[217]. Claro que al pasar al ámbito de la constitución activa algo se pierde, se pierde el contenido, y queda la pura forma sintáctica, el puro *logos*[218]. Pero, contra lo que piensa Bégout, esta pérdida no representa un problema, pues en el mundo de la vida la pasividad, con toda su riqueza de contenido, sigue ahí, no se "convierte", como en el idealismo de Hegel, en pura idealidad lógica. Uno de los méritos fundamentales de la filosofía de Husserl es haberle dado un papel a la contingencia en su visión filosófica del mundo, contingencia que el romanticismo alemán, en su afán de infinito y absoluto, había menospreciado[219].

Según Bégout, el ámbito del inconsciente originario es un lugar de producción de sentidos, a diferencia del yo, que sólo constituye sentidos claros y distintos sobre la base de la asociación productora de sentido. Agrega, sin embargo, que también el acto categorial es productivo, pues crea estados de cosas, que no pueden reducirse a relaciones perceptivas entre sustratos y determinaciones. Esto nos pone en el camino de otra cuestión fundamental para comprender la fenomenología husserliana, que es el verdadero sentido de la palabra "constitución" para Husserl[220]. A nuestro entender, sin embargo, la producción de la que

---

- [217] Por eso Bégout considera que lo inconsciente, para Husserl, no tiene carácter autónomo o irreductible a lo conciencial, sino que es un elemento más del sujeto trascendental multiestratificado. *Cfr. Idem*, p. 224.
- [218] *Idem*, p. 225.
- [219] En la obra de Merleau-Ponty hay una acentuación de lo inconsciente y lo pasivo, que hace de la constitución de sentido un diálogo entre la cosa que nos interroga y la respuesta que da la conciencia a este interrogante (línea seguida por la interpretación que hace Langsdorf del noema husserliano). Para el filósofo francés, la inagotabilidad de la percepción es un "índice" de la trascendencia del ser del objeto. Por esta vía pretende alcanzar un conocimiento que va más allá del ámbito de su propia conciencia. Lo que no puede explicar es que la misma pasividad que es fuente de la verdad sea fuente de ilusión y error, de ahí que sólo la conciencia pueda iluminar el logos que está hundido en la "carne" del cuerpo. Creemos que Merleau-Ponty aporta un concepto que puede ser útil para comprender las relaciones que existen para Husserl entre el sustrato pasivo y el activo del sujeto trascendental, que es el concepto de *quiasmo*, pues éste hace referencia a una relación de mutuo "envolvimiento", aunque en el caso mencionado por Husserl ambos estratos se conectan de una manera asimétrica que hemos intentado aclarar. Para un resumen de las ideas de Merleau-Ponty sobre el tema, *cfr.* Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología*, Bs. As., Biblos, 2003, p. 81.
- [220] La relación íntima entre el tema de la intencionalidad y el de la constitución queda demostrada por el hecho de que ambos conceptos surgen como solución a situaciones en las que el marco brentaniano de sus consideraciones iniciales llevaron a Husserl a oscilaciones de las que no pudo escapar de otra manera que abandonando ese marco. Así, el análisis de los actos categoriales llevó por un lado a Husserl a considerar que el correlato de tales actos era y no era una parte abstracta del fenómeno físico correlato del acto de percepción en el cual el acto categorial se fundaba, debido a la imposibilidad de concebir tal correlato como independiente del acto y a la vez como idéntico con el propio acto. Por otro lado, ese mismo análisis lo hizo concluir que entidades tales como los números eran y no eran creadas por los actos psicológicos que las fundaban (*cfr.* de Boer, Theodore, *op. cit.*, pp. 31 y 33).

habla Bégout sólo vale para el ámbito inmanente, y como en ella no interviene la voluntad del yo, es una autoproducción o una emergencia. En el caso de la constitución, esa emergencia es correlativa a un acto del yo, y mantiene su carácter de autoproducción, sólo que el yo la motiva, le es correlativa. Por eso podemos decir que el yo dibuja sobre el trasfondo hylético el sentido que se deje dibujar allí, es decir, no es la voluntad del yo más que el abrirse a un sentido que le deberá salir al encuentro, y que el correr de la experiencia podría desmentir. Como dice Wilhelm Szilasi, el campo de la actividad constitutiva "es una imagen <<descubierta>>, constituida como por medio de una matriz (que soy yo mismo) y <<destacada>> sobre el fondo de un dibujo confuso"[221]. Pero aun la "producción" que se da en el ámbito pasivo no es verdadera producción, pues lo que produce el inconsciente primario es mera apariencia, una apariencia de la cual emergerá la realidad por insistencia, lo cual es casi una inversión del platonismo, pero no lo es totalmente porque esa apariencia contiene teleológicamente a la "realidad". También de Boer identifica la constitución como producción, siguiendo a Fink[222], pero lo que demuestra es que para Husserl no hay "ser" más allá del "sentido". Y el sentido no es una producción absoluta y voluntaria del yo. No cualquier sensación se deja asignar cualquier sentido. Para nosotros no hay un "salirnos al encuentro" de una cosa material, como en la interpretación existencialista, sino el encuentro de un sentido adecuado a la sensación[223].

- [221] Szilasi, Wilhelm, *op. cit.*, p. 127. Nuestra diferencia con la interpretación de este filósofo tiene relación con su manera de entender la posición de lo trascendente y lo inmanente en esta visión acerca del sentido de la constitución.
- [222] *Idem*, p. 410.
- [223] En *idem*, p. 414, nota 59, de Boer menciona un ejemplo que va en contra de su idea de una conciencia productiva: la constitución del otro, que no puede interpretarse en términos de "creación".

CONCLUSIÓN

Quizás las consideraciones del último capítulo desbordan los objetivos propuestos en este trabajo, en la medida en que estamos incluyendo problemas de génesis dentro del ámbito estático-teleológico[224]. Sin embargo, es necesario mostrar la complejidad de los análisis llevados a cabo por Husserl y la imposibilidad de reducirlos a una teoría de la percepción o a una teoría del significado, o a una combinación de ambas. En la interpretación de Gurwitsch, por ejemplo, las múltiples relaciones entre estratos del mundo vivido, e incluso las que se dan dentro de un mismo estrato, quedan reducidas a un solo concepto, el de "contextura estructural", lo cual empobrece notablemente el enfoque husserliano. Smith y Mc Intyre, con su concepción mediadora sin conflictos y con su gramática de mundos posibles tampoco hacen justicia a la sutileza de los análisis husserlianos. El enfoque fregeano deja de lado los aportes de Gurwitsch, y por ello no puede abarcar el análisis que Husserl hizo de las síntesis pasivas a partir de *Ideas II*[225].

Las ideas de Gurwitsch y de Føllesdal son como los intentos que la física ha hecho de reducir la realidad física a ondas o a partículas. Ambos captan algo del sentido del noema, pero lo hacen de un modo parcial, como el hombre del cuento indio que trata de hacerse una imagen de un elefante en una habitación a oscuras palpando sólo su cabeza o un costado de su cuerpo. Es que Husserl mismo, frente al noema que le es revelado a través de la epojé, sólo pudo hablar de él en los mismos términos en los que Gurwitsch y Føllesdal, cada uno por su lado y de modo unilateral, lo siguieron haciendo. Para Husserl, como lo dice claramente en *Filosofía primera*, la intuición es constitución y la constitución es constitución

---

[224] Sin embargo, si estudiamos relaciones de motivación entre noema y noema, aunque estemos en el ámbito genético, no abandonamos el objeto de estudio del que se ocupa la presente tesis. *Cfr.* Bégout, Bruce, *op. cit.*, p. 56.

[225] Esta influencia parece estar presente en la obra de I. Yamaguchi, para quien la síntesis estética, a la que Husserl distingue de la síntesis categorial en el libro segundo de sus *Ideas*, es una sedimentación de juicios, un resultado de la síntesis categorial realizada espontáneamente por un yo activo. Una idea similar es aplicada por Don Welton para la lectura del Husserl de la fenomenología estática. Bégout critica esta interpretación con toda razón, y distingue claramente dentro de la síntesis estética dos niveles, uno verdaderamente pasivo, relacionado con las síntesis de los campos sensoriales, y otro objetal, propiamente perceptivo. En cuanto al "problema" de los elementos últimos, que cree sólo pudo ser resuelto por Husserl con el desarrollo de la fenomenología genética (a la cual restringe quizás demasiado en el tiempo, a la última década y media de la vida de Husserl), muestra la imposibilidad de llegar a una inmediatez última sin mediación, y le da la razón a Bergson acerca de la imposibilidad de desarrollar una visión atomista del fluir de la conciencia. *Cfr. Idem*, pp. 88-92 y 113-114. Con respecto a la relación entre la fenomenología y la filosofía de Bergson, *cfr*. de Boer, Theodore, *op. cit.*, p. 463, nota 38. Parece que según el interés teórico que nos mueve como filósofos es posible acentuar unas diferencias y dejar perder otras, lo cual no explica solamente la diversidad de interpretaciones del sentido de la fenomenología, sino los constantes recomienzos del propio Husserl, y hasta la existencia de filosofías diferentes.

de lo intuido, y no tiene sentido el objetar a la intuición el ser mediada por un proceso de constitución, como no tiene sentido negar que hay una intuición de esencias por el hecho de que es resultado del proceso de las variaciones imaginarias. La variación convoca a la esencia a que se presente, no la genera arbitrariamente[226].

Sólo definiendo al noema como "apariencia animada de sentido", donde "apariencia" significa "fantasma" en la percepción, "signo" en el juicio[227], "imágenes en movimiento" en la intuición eidética, podemos dar cuenta de todas las alusiones de Husserl a este tema. El sentido prolonga la apariencia, se desprende de ella progresivamente, y alcanza las más elevadas formas de la inmaterialidad. El sentido es la trascendencia, pero la apariencia sólo lo tiene si el yo puro se lo asigna. De esta manera es posible reflejar las condiciones que debería cumplir una concepción del noema que quiera ser fiel al uso que hace Husserl de este concepto, tal como las enumerara Drummond, y sin necesidad de apartarse de la interpretación que el propio Husserl hizo de la fenomenología al definirla como una nueva forma de idealismo trascendental:

"1. que vea al noema como el objeto precisamente como es intencionado por el acto;

2. que entienda que el noema es un *abstractum*, pero

3. que niegue que el noema es una entidad abstracta ontológicamente distinta del objeto intencionado; y

4. que defina la relación entre *abstractum* y *concretum* como otra que la relación parte-todo."[228]

En nuestra lectura, el noema es el sentido asignado por el acto a los datos hyléticos convirtiéndolos en aparición de un objeto presuntamente trascendente a la conciencia. Por lo tanto, se trata, en primer lugar, del objeto tal como es intencionado por el acto. En segundo lugar, es abstracto, en el sentido de que no constituye una realidad concreta trascendente a la conciencia, siendo parte abstracta del todo de la conciencia trascendental[229]. Como

---

- [226] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, *op. cit.*, pp. 222-224.
- [227] Como dice Husserl en *Investigaciones lógicas*, es decir, dentro de una concepción que no asignaba aun objeto propio a los juicios no plenificados, aun cuando no haya fenómeno confirmatorio, "la conciencia de significación [*Bedeutungsbewusstsein*] […] puede desenvolverse sobre la base de meros nombres [*blossen Namen*]". Husserl, Edmund, *Inv. log., 1*, p. 347 (p. 174). Los datos sensibles funcionan entonces de modo representativo (*rapräsentativ*).
- [228] Drummnod, John J., *Husserlian Intentionality…, op. cit.*, p. 142.
- [229] Husserl señala en *Inv. lóg.*, al hacer su famosa clasificación de las formas de abstracción, que la superficie lateral del cubo que está siendo percibida por nosotros en un momento dado, es un "contenido abstracto" (*abstrakte Inhalt*) de nuestra representación, y la incluye dentro de lo que llama "contenido no independiente" (*unselbständige Inhalt*), por ser un aspecto inseparable del objeto "cubo". *Cfr.* Husserl, Edmund, *Inv. lóg., 1*, *op. cit.*, pp. 379-380 (pp. 219-220). Luego de la reducción, sin embargo, podemos pensar que si el noema es abstracto, lo es por ser un contenido no independiente de la conciencia, pues ésta es lo único que "es" absolutamente.

sentido, no es independiente del acto que da el sentido a los datos. En tercer lugar, no es ontológicamente diferente del objeto intencionado, pues el objeto se constituye como objeto presunto que se autoconfirma en el devenir de la experiencia. No es, finalmente, una parte de un todo concreto, pues el objeto concreto es él mismo un sentido de orden superior que se sustenta sobre la coherencia de las apariciones sin identificarse con la totalidad abierta de ellas. A diferencia de lo que pensaba Gurwitsch, consideramos que el sentido que tiene algo de ser una identidad en múltiples apariciones está presente presuntivamente en cada aparición y se autoconfirma en la coherencia ulterior de nuestras experiencias. Pero no porque ese objeto sea una realidad independiente de la conciencia, sino porque la conciencia misma da sentido a los datos cuando los interpreta como apariciones de algo que la trasciende. Sin esa iniciativa del yo para volverse hacia lo que lo afecta y darle el sentido de algo trascendente el objeto se vería reducido al continuo fluir de una ilusión persistente.

Apariencia y sentido no deben entenderse como "cosas", pues eso impide después comprender su articulación a pesar de sus diferencias[230]. En este dominio es necesario seguir las recomendaciones de Platón para el uso de la inteligencia, y prescindir de los gráficos y dibujos necesarios para el acceso a las ideas matemáticas. Una imagen paralizada de este dominio impide su descripción, llevando a un intento por hacer coherente con él lo que no es más que una metáfora. Lo que queremos decir es que las relaciones entre los datos hyléticos, los actos de aprehensión, los aspectos del objeto, su identidad como X vacía, etc., no deben tomarse como "partes independientes" de un todo. Ya desde las *Investigaciones lógicas* Husserl desarrolló una teoría acerca de los todos y las partes[231] que es fundamental para comprender su idea acerca del horizonte interno y externo del objeto, su polo de identidad y su qué (*Was*) noemático, y que nos advierte acerca del error de llamar sólo "partes" a las partes independientes o porciones del objeto. La existencia de partes inseparables del objeto no hace alusión a cuestiones oscuras y abstrusas. La relación entre el color y la extensión y la imposibilidad de pensar al uno sin la otra basta para comprenderlo. En este sentido, considerar la relación noema-objeto como una relación parte-todo, como lo hiciera Gurwitsch, puede no ser del todo desacertado, si pensamos a ese todo como meramente "presunto", teniendo en cuenta los efectos de la epojé fenomenológica sobre las ideas anteriores de Husserl. La identidad del objeto no debe pensarse como algo que

---

- [230] Hacemos extensiva al lado noemático la crítica de Husserl a la psicología de su época, que trataba "las vivencias como "contenidos" [*Inhalte*] o como "elementos" [*Elemente*] psíquicos, en que […] se ve una especie de cositas [*Sächelchen*]". Husserl, Edmund, *Ideas relativas…, op. cit.*, p. 263 (p. 270).
- [231] Husserl, Edmund, *Inv. lóg., 1*, *op. cit.*, pp. 383 y ss (pp. 225 y ss.).

trasciende sus apariciones, ni como un deíctico que tuviera por referente un objeto real o posible, sino como la unidad "en carne y hueso", que ocupa una porción del espacio-tiempo objetivo, que es la interpenetración de múltiples cualidades inseparables y la suma de múltiples porciones separables, y a la que llamamos cosa real, que se resiste a las cinestesias del cuerpo y se resiste a la fuerza analítica de nuestro pensamiento. A eso parece referirse Husserl cuando nos habla de la X del noema, y no a un punto matemático rodeado de un halo de idealidades lingüísticas, como nos hace pensar la interpretación fregeana. Sin embargo, la "relación" del noema con el objeto no es del tipo todo-parte, aunque podría serlo si el objeto, alguna vez, se presentara de manera adecuada, cosa imposible. Es decir, cuando en la actitud natural identificamos inadvertidamente al noema con el objeto en sí (teniendo en cuenta que el objeto en sí no es un noema sino lo que el noema "presume" ser), vemos lo que vemos como partes del objeto. Pero lo que vemos es, en realidad, una aparición de objeto, la forma de la materia sensible[232].

La relación entre materia y forma a este nivel puede pensarse recurriendo a los ejemplos más sencillos. No es lo mismo percibir un botón que ver en él su redondez, la cual aquél posee sin que la percepción categorial que constituye la redondez haga que el botón deje de aparecérsenos como botón (sin que altere su presentación perceptiva). Yo veo la redondez **en** el botón. Pero mi acto categorial, al tematizar esta forma, puede convertir en algo contingente su relación con el objeto percibido en el que se exhibe. Puede mantener asida la forma y apartarse de lo visto, sustituyéndolo por una ilustración imaginaria de esas que llenan la referencia vacía a un pasado desvanecido. Puede también sustituir el soporte original por un signo arbitrario. Eso hace del acto categorial un ejemplo de acto proposicional, pues los actos proposicionales se caracterizan por captar el estado de cosas y por desprenderlo de su base sensible a través de un movimiento libre que hace de una cualidad de un objeto, un objeto de orden superior. La redondez del botón, remarcada por la cinestesia del ojo, que con su movimiento la dibuja, se mantiene asida por el rayo de la conciencia cuando orientamos los ojos hacia la persona que nos interroga por el contenido

• [232] En *Inv. log.* Husserl consideraba que la proposición es la mínima unidad significativa porque cada parte suya, dependiente o independiente, contribuye a la formación de un todo cerrado. Husserl, Edmund, *Inv. log., 2*, *op. cit.*, p. 449 (pp. 311-312). Otro todo, de acuerdo con la postura "realista" asumida por Husserl en ese momento, era para él una vivencia, siendo sus componentes sus partes, lo mismo que el objeto concreto [*Konkreta*] de la vivencia intuitiva (que se convertirá en el noema a partir de la epojé fenomenológica). La relación entre todos y partes dependen de su especie, siguiendo una legalidad esencial, independiente del hecho de que sea o no conocida. En el caso del significado, se trata de la legalidad que rige el carácter independiente o no independiente de las vivencias que integran el juicio, entendido como una vivencia cuya esencia o especie es la proposición. Esa dependencia o independencia no coincide con la de las partes del objeto al que se refiere ("rojez" es un concepto categoremático, pero es una parte no independiente del objeto).

que está llamando nuestra atención. El signo puede combinarse con otros signos y llevarnos a constituir objetividades imposibles, contradictorias. Podemos sumar "cuadrado" a "redondo", y obtener un "cuadrado redondo". Como toda aprehensión interpretativa, también aquí se da la aparición de un objeto presunto. Lo que ocurre es que el intento de ilustrar la intención vacía con un contenido intuitivo, sea perceptivo, sea imaginario, fracasa[233]. Por más variaciones a que se someta un cuadrado imaginario, nunca puede adquirir la propiedad simultánea de ser redondo. La libertad del significado es mayor que la del sentido en el que tiene su origen, lo cual lleva a la constitución de objetividades falsas e imposibles. Pero si un retorno desde el signo a la percepción que lo confirma nos permite acceder a la esencia que se muestra en el objeto percibido, por ejemplo, la redondez, se debe gracias a que, antes, el signo nos permitió tomar vuelo apartándonos del botón presente perceptivamente en "carne y hueso". La imaginación es el modo de aparición de lo posible. La expresión permite la aparición de lo absurdo. La combinación entre imaginación y expresión hace aparecer el logos y permite distinguirlo de lo no racional[234]. La combinación entre expresión, imaginación y percepción hace aparecer la facticidad con toda su carga de contingencia. La distancia que existe entre logos y facticidad es el tema de estudio de la teología[235].

Veamos otro ejemplo: El sentido de la estatuilla se exhibe en la arcilla. La estatuilla, **realmente**, sin embargo, no es más que arcilla, y esa arcilla sigue siéndolo a pesar de haber recibido la forma de una estatuilla. Pero no es lo mismo una estatuilla de arcilla que una de

---

- [233] Ya en las *Investigaciones lógicas* Husserl acepta que aun en los casos absurdos el significado es idéntico en múltiples juicios, sólo que carece de ilustración, así sea imaginaria. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 247 (p. 44).
- [234] Husserl dice, en *Ideas III*: "nos fijamos en qué saca, por así decirlo, el concepto verbal de lo intuitivamente dado [en la sensibilidad o en la imaginación] […] nos fijamos en qué es en ello lo que verdaderamente "se llama así"". Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero, op. cit.*, p. 115 (p. 100). Si seguimos lo que dice al respecto en *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 465 (p. 335), lo que la imaginación permite es dar plenitud a los juicios sintéticos a priori (por ejemplo, "el círculo es cuadrado" queda excluido de esta posibilidad, aunque no es contradictorio), mientras que las posibilidades puramente analíticas, que dependen sólo del significado, por ejemplo, las que satisfacen el principio de no-contradicción, pueden no ser plenificables, en algunos casos, con ejemplos imaginarios. Se trata de proposiciones con sentido pero que constituyen contrasentidos no meramente materiales, sino formales. Si el logos abarca toda posibilidad formal, no se trata de la esfera de lo imaginable, sino de la de lo pensable, es decir, del mero estado de cosas, que puede no tener ni siquiera cumplimiento imaginario, pero no carece por eso totalmente de sentido. De ahí la distinción entre sin-sentido (*Unsinn*) y contra-sentido (*Widersinn*), y, dentro de esta última clase, entre contrasentido material (*materialen Widersinn*) y contrasentido formal (*formalen Wiedersinn*), el primero sintético (*syntetischen*), el segundo analítico (*analytischen*). Más detalles sobre estas cuestiones se encuentran en la sexta investigación lógica, en *idem*, pp. 671-680 (pp. 102-115). Ocuparnos más de ello sería escapar a los límites de la presente tesis.
- [235] *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas…, op. cit.*, p. 118 (p. 121). Hay un orden de hecho (Husserl habla de su *Faktizität*) en el curso de la conciencia, "en su singularización [*Sonderungen*] en individuos", una teleología (*Teleologie*) que lleva a preguntar por su razón de ser, que debe radicar en un "*principio teológico*" (*theologisches Prinzip*).

metal. Las dos no tienen el mismo sentido. Nadie duda que la belleza de la estatuilla depende del acto que la aprehende. Pero que la arcilla sea estatua, que en la arcilla se perciba el carácter de ser una estatua, también depende del acto de percepción que aprehende este carácter. Si pensamos en la cara de un indio que se exhibe en una piedra en el Valle de la Luna, se comprende cuánto hay de subjetivo-dependiente en la captación de un objeto como "estatua". Cuando veo que la piedra es la cara de un indio nada cambia en la materialidad sensible que interpreto así perceptivamente. El ser, aun el perceptivo, no precede al ser conocido. Pero tampoco ocurre lo contrario, como un idealismo subjetivista supone. Hay un "uno en otro" [*ineinander*] de lo gnoseológico y lo ontológico, por el cual ambos son conjuntamente, y es así que hacer primar un aspecto o el otro es sólo una multiplicación de lo uno derivada de distintas maneras de enfocar lo mismo. En este ejemplo se resumen de un modo claro las relaciones entre los datos hyléticos y el sentido que la conciencia trascendental les asigna. Si se intenta una aproximación al mismo tema desde la teoría gestáltica de la percepción, o desde la teoría fregeana del significado, el resultado es más pobre, pues algunos de los rasgos que nuestra imagen de la estatuilla puede abarcar se pierden.

"Noema", como concepto, no es, debido a su amplitud, un eidos exacto, como las figuras en un espacio matemático, sino un eidos inexacto, morfológico, como cualquiera de los que resultan de la tematización activa de un tipo empírico[236]. Tal es así que, siendo el tipo para todo objeto del mundo circundante personalista (del mundo de la vida), subsume bajo él a su propia negación, la "cosa en sí" correlativa a la mirada naturalista acerca del mundo, así como la esencia entendida como significado autoconfirmado[237].

El noema no es ni una apariencia sensible ni un significado, porque es ambas cosas, aunque ellas no se relacionen en él de la misma manera en todos los estratos del mundo circundante. Si el noema es sentido, es porque se trata de un aparecer que remite más allá de

---

[236] Los intérpretes que tratan de determinar el sentido del noema suelen olvidar la sección primera del libro primero de *Ideas I*, en el que Husserl, antes de presentar la reducción fenomenológica, define las características de la fenomenología como ciencia eidético-descriptiva. Luego de introducir el concepto de *epojé* fenomenológica, establece además que todas las esencias de las que se ocupa la fenomenología se refieren a algo vago [*Vages*] y típico [*Typisches*], son morfológicas [*morphologischen*] e inexactas, lo cual vale también para el noema. *Cfr.* Husserl, Edmund, *Ideas relativas…, op. cit.*, pp. 17-45 y p. 166 (pp. 10-39 y pp. 170-171). Bien es verdad que esta caracterización aparece como dogmática en este contexto, y debemos esperar a *Experiencia y juicio* para encontrar una aclaración fenomenológica de estos presupuestos metodológicos de la fenomenología. La aclaración de los presupuestos de la fenomenología dentro de la propia fenomenología puede verse como un círculo vicioso, pero nosotros creemos que su circularidad es una virtud, pues sólo puede ser circular una filosofía que pretenda fundamentarlo todo, y que, por lo tanto, deberá fundamentarse también a sí misma.

[237] Aquí nos referimos a las "transgresiones permitidas" de los límites de la fenomenología, de las que habla Husserl en *Ideas III.* Husserl, Edmund, *Ideas…Libro tercero, op. cit.*, pp. 102-103 (p. 89).

sí mismo. En el ámbito perceptivo, es una apariencia sensible que remite hacia otras apariencias, las cuales, por su sentido, remiten a otras, y así hasta el infinito. Si se trata de un significado, también tendrá que aparecer, aunque su apariencia se relacione con él, a diferencia del caso anterior, de una manera contingente. El tener sentido le permite a toda aprehensión de individuos (presentación y presentificaciones simples) elevarse al nivel descarnado del puro hecho de "ser esto como aquello", que culmina en el puro "cómo" que es el eidos. Aparte de ello, y del yo puro con sus actos, no "hay", para Husserl, nada más. La "existencia" es un predicado que atribuimos a las llamadas "cosas reales" sólo gracias a que están presentes en la forma de apariciones, a las cuales, a su vez, llamamos "existentes" por referencia a las vivencias del yo, que son, junto con el yo que las vive, lo único que "existe" en sentido absoluto. Hay vivencias (lo sé por reflexión) y hay esencias (si no las admito, caigo en autocontradicción). Las esencias se viven. Las vivencias se admiten como dadas por razones eidéticas, esenciales. El noema "cosa" es una esencia material individual que pretende ser con motivación racional. Pretende ser lo que se oculta detrás de lo que aparece, pero eso que aparece es sensaciones susceptibles de otras interpretaciones. La fenomenología de los noemata es una espectrología racional, un estudio de sombras y fantasmas (también eidéticos, pues los noemata son las esencias neutralizadas o contraesencias de *Ideas I*, sombras de los objetos con tesis de realidad). Hay un medio fantasmal y nebuloso, pleno de conatos de ser, del que emerge el ser como fantasma persistente que motiva racionalmente la creencia en su realidad. La realidad es la ley ideal que regula el despliegue de superficies en nuevas superficies. Sólo tiene volumen el cuerpo propio, ese entramado de fuerzas y sensaciones que detecta la realidad que lo trasciende cuando altera su estructura real inmanente, por ejemplo, en el peso en el estómago en el que se transforma una manzana recién comida.

En su monadología Husserl plantea que la única trascendencia verdadera es la de las otras conciencias. El objeto trascendente es el medio por el cual el yo se libera del hecho bruto del dato hylético al darle un sentido ideal que abre la posibilidad de un ver desde otro lado, desde la perspectiva de otro yo, y tiene así la función de mediar entre las subjetividades trascendentales. El no yo es la hyle, como algo destinado, como la necesidad frente a la libertad del yo, que se distancia de esa hyle a través de su aprehensión significativa, cuyo correlato es el noema, una proyección del yo, como dice Philipse, pero que tiene la realidad de una exteriorización de la libertad que transforma lo determinante en motivante, y lo hace soporte de una racionalidad que está latente en lo hylético y que se actualiza en la labor intersubjetiva que permite llegar al eidos en un proceso mediado por la fantasía y la

significación[238]. La fantasía es una primera etapa de liberación del sentido frente a su carnadura sensible. Precede al significado libre portado por la palabra, que se hace verdadero

[238] El concepto de "cuerpo subjetivo" y de "carne" de Michel Henry nos habla de la única realidad en sentido estricto que la fenomenología puede concebir, esa autoafección de una vida puramente hylética, sin constitución, que se siente sentir, previa a la trascendencia, inmanencia pura e infinita. Lo trascendente es para ella la resistencia a la espacialización que sufre como exteriorización de su poder latente. Ahora, en el erotismo, en el juego del tocar y ser tocado, esa resistencia cede, y se produce una armonía. Esa armonía, que hace pensar en la armonía preestablecida de Leibniz, o en la armonía de las facultades en la experiencia estética según Kant, en una sincronicidad que cuaja en un nuevo sentido (Merleau-Ponty, Jung), o en un emparejamiento o apareamiento por el cual el sentido del otro se deja constituir como extensión de mi propio sentido (Husserl), hay una acción a distancia y se produce la verdadera trascendencia, aunque a Henry esa trascendencia le sea siempre problemática (para él hay una sola vida absoluta, pero en Dios es acción, en el hombre es pathos). *Cfr.* Lipsitz, Mario, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*, Bs. As., Prometeo y Universidad Nacional de General Sarmiento, 2004, pp. 38, 43, 45, 47, 49, 51, 54, 73, 75, 77, 80, 85 y 87. Lipsitz señala correctamente algunas limitaciones del enfoque de Henry, que quizás podrían superarse teniendo en cuenta que lo trascendente presenta una pluralidad de cualidades que no se limitan a la resistencia. Hay trascendencias líquidas, aéreas, sólidas e ígneas. Hay trascendencias que se amasan, como el barro, otras que protegen, como el interior de las semillas. Otras enraizan en una tierra que, como dice Husserl, "no se mueve", o se desprenden de lastres para elevarse y volar. En todos los casos, como los colores surgen para Goethe de las combinaciones de lo blanco y lo negro, acción y resistencia se interpenetran y dan resultados cualitativamente nuevos. Todo eso se refleja luego en el conato de movimiento que le da a la imaginación material su sustancialidad poética, una verosimilitud que Husserl no tuvo en cuenta al identificar la fantasía con los espacios y tiempos como-sí del "había una vez en algún lugar" de los cuentos de hadas, y que sí han sido objeto de un análisis detallado hasta la coindicencia con su propio objeto poético en las obras dedicadas al tema desde una perspectiva paulatinamente más y más fenomenológica por parte de Gastón Bachelard, hasta llegar a su culminación en *La poética de la ensoñación* (*cfr.* Bachelard, Gastón, *op. cit.*, México, F. C. E., 2002, p. 9 y ss.). Bachelard advirtió cómo estos elementos son reprimidos en el proceso de fundación de la objetividad moderna quedando relegados al ámbito de la poesía. Sin embargo, se filtran en

todos los ámbitos, de manera que sólo hay espacio para un verdadero materialismo racional en la pequeña franja ubicada entre la física de las partículas elementales y la biología de los organismos unicelulares que está dada por la química (desde la tabla periódica de los elementos hasta las cadenas de aminoácidos). Todo lo demás no puede evitar las referencias a la energía y la vida. Este análisis de Bachelard se aproxima mucho a las consideraciones de la *Krisis*, de Husserl, allí donde éste se refiere al proyecto matematizador de las plétoras sensibles en la obra de Galileo Galilei y a lo que llama "ropaje de ideas". También es interesante la idea de "donación" en Jean-Luc Marion (*cfr.* Marion, Jean-Luc, *Acerca de la donación*, Bs. As., UNSAM, 2005).

Creemos que el cuerpo propio es el lugar fenomenológico del psicoanálisis. Sería importante pensar en el proceso de la ingestión como conversión de lo trascendente en inmanente y en la producción de la materia fecal y el semen como procesos inversos. Tiene mucho que ver con la idea de pecado el modo en que el cuerpo propio se aliena en sus productos y se entrega como residuo o como inicio de un nacimiento de un nuevo sujeto trascendental. Pensemos en la descripción que hace Proust de la masturbación en la obra *Contra Saint-Bove*. También sería interesante hacer una compraración entre el carácter siempre presunto del objeto trascendente en Husserl y el hecho de que, para Lacan, el objeto es algo que está perdido desde el principio. El goce de vivir en Henry se aproxima mucho al juego de la vida de Nietzsche, y en su sensibilidad muda parece pedir una reabsorción en el flujo de la vida yendo contra el nombre del padre que corta el flujo inaugurando la subjetividad al inscribirse en el inconciente como lenguaje, es decir, al convertir lo real en significante para un significado, es decir, al desrealizar lo real e introducir la distancia trascendental que permite constituir un mundo con sentido contrapuesto a una subjetividad constituyente, fundando el mundo personalista de Husserl, como mundo de la cultura. La opción de Henry por el goce sería una opción ética contraria a la de Lacan, que pide un disfrute construido en el borde de la falta del objeto y acepta la imposibilidad de un goce del otro. Parece que en Henry hay un goce de sí para no convertir al otro en cosa gozable, y así se evita la perversión por la vía del ascetismo, del encierro sobre sí. En Husserl, en cambio, el Otro, la otredad del preyo, anterior a la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente, retorna de un modo, digamos, sano, como un otro con sentido, que a mí me da sentido también en una reciprocidad que resuelve por la vía de la igualdad la dialéctica de la desigualdad que Hegel reflejara en su análisis de las relaciones entre el amo y el esclavo.

a través de una síntesis de identificación con el sentido perceptivo, y permite que ese significado sea religado al suelo de nuestras experiencias para elevar este suelo al ámbito del logos. Ese logos, a diferencia del puro significado, excluye toda posibilidad de contradicción. En este sentido, como dice Donn Welton, hay una dialéctica entre sentido perceptivo y significado expresivo, pero no podría darse sin la mediación de la fantasía, una mediación sumamente compleja. Objeto percibido, objeto categorial, objeto como-si, todos se constituyen a través de la aprehensión que hace el yo despierto de los datos que se organizan pasivamente en lo que Gurwitsch llamara "el campo de la conciencia", y todos intervienen igualmente en la formación del mundo como horizonte del sentido, y del cual forma parte ese significado con el cual los fregeanos intentan identificar al noema en su totalidad, y que no es sino una de sus formas.

En cuanto a la idea de Lacan de la matemática como realidad, como significante sin significado, como juego de signos, estaría olvidando el suelo de la geometría que hace que el sentido, como olvidado, persista en el significante determinando su carácter de sistema axiomático más o menos interesante. De esta manera, no podemos decir que se trate en matemáticas, como piensa Alain Badiou, de un estudio del ser, es decir, de la nada del ente, pues se trata, como diría Sarte parafraseando a Hegel, de la nada de algo, que es entonces una nada *determinada*.

Aunque Levinas interpreta erróneamente la constitución como una reducción de lo otro a lo mismo, también aporta lo suyo a una fenomenología del otro a través de la contemplación del rostro y de la caricia. Pensamos sin embargo que el otro es más bien la torsión que el habla introduce en el lenguaje, y que es una presencia trascendente inmediata justamente porque, como decía Platón, el alma no es un cuerpo material tridimensional que necesite mostrarse en escorzo, pero tampoco es una esencia universal, sino que circula entre los dos planos. Como el alma no se escorza está presente totalmente en el habla que torsiona el lenguaje para darle una singularización sin pasar por el plano perceptivo de manifestación del objeto tridimensional trascendente. Quizás el aporte mayor de Levinas es su idea de la alimentación como comunicación inmediata con lo trascendente corpóreo, si bien no alcanza a ver la conexión entre este concepto, y el de caricia, con el cuerpo propio, algo que se hace más claro si tomamos los conceptos que Bachelard aplica para analizar la imaginación material.

•

BIBLIOGRAFÍA

Bégout, Bruce, *La généalogie de la logique*, París, Vrin, 2000.

Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, París, Presses Universitaires de France, 1994.

Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: Mundo de la historia*, Bs. As., Biblos, 1987.

Brentano, Francisco, *Psicología*, Bs. As., Schapire, 1946.

Cantó, Eduardo Molina, "El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en las *Ideas I* de Edmund Husserl", en *Escritos de filosofía*, Bs. As., Año XXII, Enero-Diciembre del 2003.

Cunningham, Suzanne, "Perceptual Meaning and Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLV, N° 4, Junio de 1985.

De Boer, Theodore, *The Development of Husserl's Thought*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1978.

Derrida, Jacques, *"Introduction"*, en Husserl, Edmund, *L'Origine de la Géométrie,* París, Presses Universitaires de France, 1974.

Dreyfus, Hubert, "Husserl's Perceptual Noema", en Hubert Dreyfus (Editor), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Drummond, John, "An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema", en Vv. Aa., *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990.

Embree, Lester, "Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life", en Vv. Aa., *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Føllesdal, D, "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception" , en Vv. Aa., *Husserl Intentionality & Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, 1981.

Føllesdal, D., "Husserl's Notion of Noema", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Føllesdal, D., "Husserl's Theory of Perception", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Føllesdal, D., "La notion de intentionalité chez Husserl", *Diléctica*, Vol. 47, N° 2-3, 1993.

García-Baró, Manuel, *Categorías, intencionalidad y números,* Madrid, Tecnos, 1993.

Gurwitsch, Aron, “Husserl’s Theory of the Intentionality of Consciousness”, en Vv Aa., *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, 1981.

Gurwitsch, Aron, “Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness”, en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Gurwitsch, Aron, “On Thematization” (Lester Embree Ed.), en *Research in Phenomenology*, Vol. IV, 1974.

Gurwitsch, Aron, “Perceptual Coherence as the Foundation of the Judgment of Predication”, en F. Kersten y R. Zaner (Ed.), *Phenomenology: Continuation and Criticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

Gurwitsch, Aron, “Perceptual Coherence as the Foundation of the Judgment of Predication”, en F. Kersten y R. Zaner (Ed.), *Phenomenology: Continuation and Criticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

Gurwitsch, Aron, “Towards a Theory of Intentionality”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXX, N°3, Marzo 1970.

Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia*, Madrid, Editorial Alianza, 1979.

Gurwitsch, Aron, *Phenomenology and the Theory of Science* (Ed. Lester Embree), Evanston, Northwestern University Press, 1974.

Gurwitsch, Aron, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966.

Guwitsch, Aron, “On the Object of Thought”, en Varios Autores, *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Hart, James G., “Being’s Mindfulness: The Noema of Trascendental Idealism”, en *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1987.

Holmes, Richard, “The Noema Revisited: Hard Cases”, en *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserl, Edmund, *Esperienza e giudizio*, Milano, Silva Editore, 1965.

Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Bs. As., Nova, s/f.

Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, Bogotá, Norma, 1998.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1986 (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Erstes Buch: Allgemeine*

Einführung in die reine Phänomenologie, Haag, Martinus Nijhoff, 1950 [Tomo III de la *Husserliana*]).

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997 (Tomo IV de *Husserliana*).

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM, 2000 (Tomo V de *Husserliana*).

Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1985 (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968).

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.

Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, Bs. As., Carlos Lohlé, 1987.

Landgrebe, Ludwig, *Los caminos de la fenomenología*, Bs. As., Sudamericana.

Langsdorf, Leonore, "Noetic Insight and Noematic recalcitrance", en Vv. Aa., *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Langsdorf, Leonore, "The Noema as Intentional Entity: A Critique of Føllesdal", en *Review of Metaphisics* 87, June 1984, Vol. XXXVII, Nª4.

Marbach, Eduard, "What Does Noematic Intentionality Tell Us About the Ontological Status of the Noema?", en Vv. Aa., *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Mays, Wolfe, "Gurwitsch, Piaget and Gestalt Theory", en *JBSP*, vol. 20, Nº2, Mayo de 1981.

Mc Intyre, R., "Intending and Referring", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982..

Mc Kenna, "The 'Inadequacy' of Perceptual Experience", en *JBSP*, Nº 12 (1981).

Miller, I., *Husserl, Perception and Temporal Awarness*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1984.

Mohanty, "Intentionality and Possible Worlds: Husserl and Hintikka", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982..

Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

Mohanty, J. N. "The Development of Husserl's Thought", en VV. AA., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Mohanty, J. N., "'Life-World and 'a priori' in Husserl´s Later Thought" , *Analecta Husserliana*, V. *III*, Dordrecht-Holland/Boston USA/D. Reidel Publishing Company, 1974.

Mohanty, J. N., "Intentionality and Possible Worlds: Husserl and Hintikka", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982..

Mohanty, J. N., "Noema and Meaning in Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, Supplement, Fall 1990.

Mohanty, J. N., "Perceptual Meaning", *Topoi*, N° 5, 1986.

Mohanty, J. N., *The Possibility of Transcendental Phenomenology,* Boston/London/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985.

Mohanty, J. N., *Transcendental Phenomenology*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989.

Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1997.

Paci, Enzo, "Nota introductora", en Husserl, Edmund, *Esperienza e giudizio*, Milán, Silva, 1965.

Philipse, Herman, "Transcendental Idealism", en VV. AA., *Cambridge Companion…, op. cit.*

Rizo-Patrón, Rosemary, "Entre la inmanencia y la "cosa misma": En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", en *Areté*, Vol. II, N° 2, 1990.

Roman Rabanaque, *El noema en la fenomenología de Edmund Husserl*, tesis de doctorado (inédita).

Román Rabanaque, Luis, "Hyle, Genesis and Noema", en *Husserl Studies* 19, año 2003.

Román Rabanaque, Luis, "Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido", en *Escritos de filosofía*, Bs. As., Año XXII, Enero-Diciembre de 2003.

San Martín, Javier, "El último Husserl", en *Escritos de filosofía*, Bs. As., Año XXII, Enero-Diciembre del 2003.

Schiller, Federico, *La educación estética del hombre*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.

Schuhmann, Karl, *Teoría husserliana del Estado*, Bs. As., Almagesto, 1988.

Searle, John, "What is an Intentional State?", en *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982..

Smith, Barry, y Smith, D. W., "Introduction", en VV. AA., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Smith, D. W., "Husserl on Demonstrative Reference and Perception", en Vv. Aa., *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Smith, D. W., y Mc. Intyre, R., *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Languaje*, Dordrecht/Boston/London, Reidel Publishing Company, 1982.

Smith, David W., y Mc Intyre, Ronald, "Husserl's Identification of Meaning and Noema", en Vv. Aa., *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1982.

Smith, David W., y Mc Intyre, Ronald, "Intentionality via Intensions", en *Journal of Philosophy*, N° 68, 1971.

Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Sokolowsky, Robert, "Intentional Analysis and the Noema", en *Dialectica*, Vol. 38, N° 2-3, 1984.

Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Bs. As./ Madrid, Amorrortu, 2003.

Tasic, Vladimir, *Una lectura matemática del pensamiento postmoderno*, Bs. As., Colihue, 2001.

Trejo, César A., *Matemática elemental moderna*, Bs. As., EUDEBA, 1977.

VV. AA., *Husserl, la répresentation vide*, París, PUF, 2003.

VV. AA., *Life-World and Consciousness*, Evanston, Northwestern University Press, 1972.

Wahl, Jean, *La lógica de Hegel como fenomenología*, Bs. As., La Pléyade, 1973.

Walton, Roberto J., "Conciencia de horizonte y legitimación racional", en *Revista Venezolana de Filosofía*, Nº 20, 1985.

Walton, Roberto J., *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Bs. As., Almagesto, 1993.

Walton, Roberto, *El fenómeno y sus configuraciones*, Bs. As., Almagesto, 1993.

Welton, Donn, "Intentionality and Languaje in Husserl's Phenomenology", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, Nº 2, Diciembre de 1973.

Welton, Donn, *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Threesholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.

Welton, Donn, *The Other Husserl. The Horizont of Transcendental Phenomenology*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

Willard, Dallas, "Critical Study of Husserl and Intentionality" (A), en *JBSP*, Vol. 19, N°2, Mayo de 1998.

Willard, Dallas, “Critical Study of Husserl and Intentionality” (B), en *JBSP*, Vol. 19, N°3, Octubre de 1988.

Willard, Dallas, “Finding the Noema”, en VV. AA., *The Phenomenology of the Noema*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

Zaner, Richard Z., “The Field-Theory of Experiential Organization: A Critical Appreciation of Aron Gurwitsch”, en *JBSP*, Vol. 10, Nº 3, Octubre de 1979.